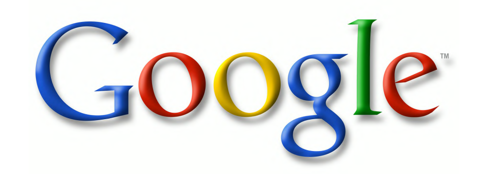
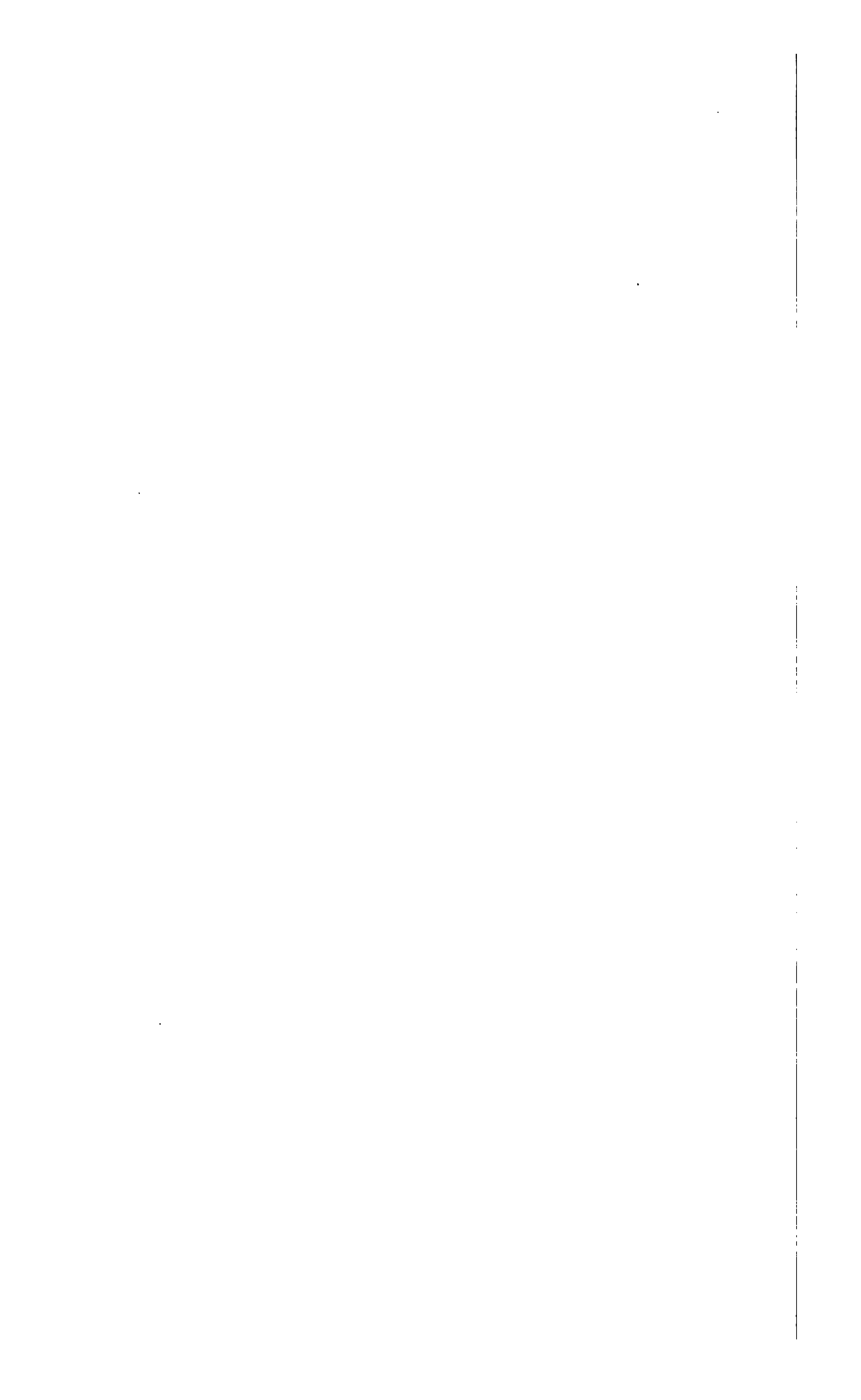



NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07022599 4





LUDWIG FEUERBACH.

VON

C. N. STARCKE,
DR. PHIL.



STUTTGART.
VERLAG VON FERDINAND ENKE.
1885.



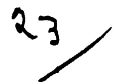
LUDWIG FEUERBACH.

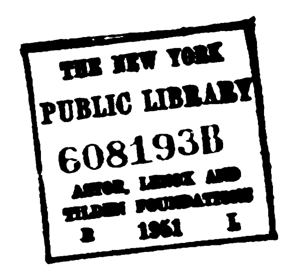
VON

C. N. STARCKE,
DR. PHIL.



STUTTGART.
VERLAG VON FERDINAND ENKE.
1885.





An der Bahre Feuerbach's

den 15. September 1872.

Glaubens-, gottlos nennt man Dich,
Zählt Dich zu den Schlechten,
Und es nennen Christen sich
Diese höchst — Gerechten.

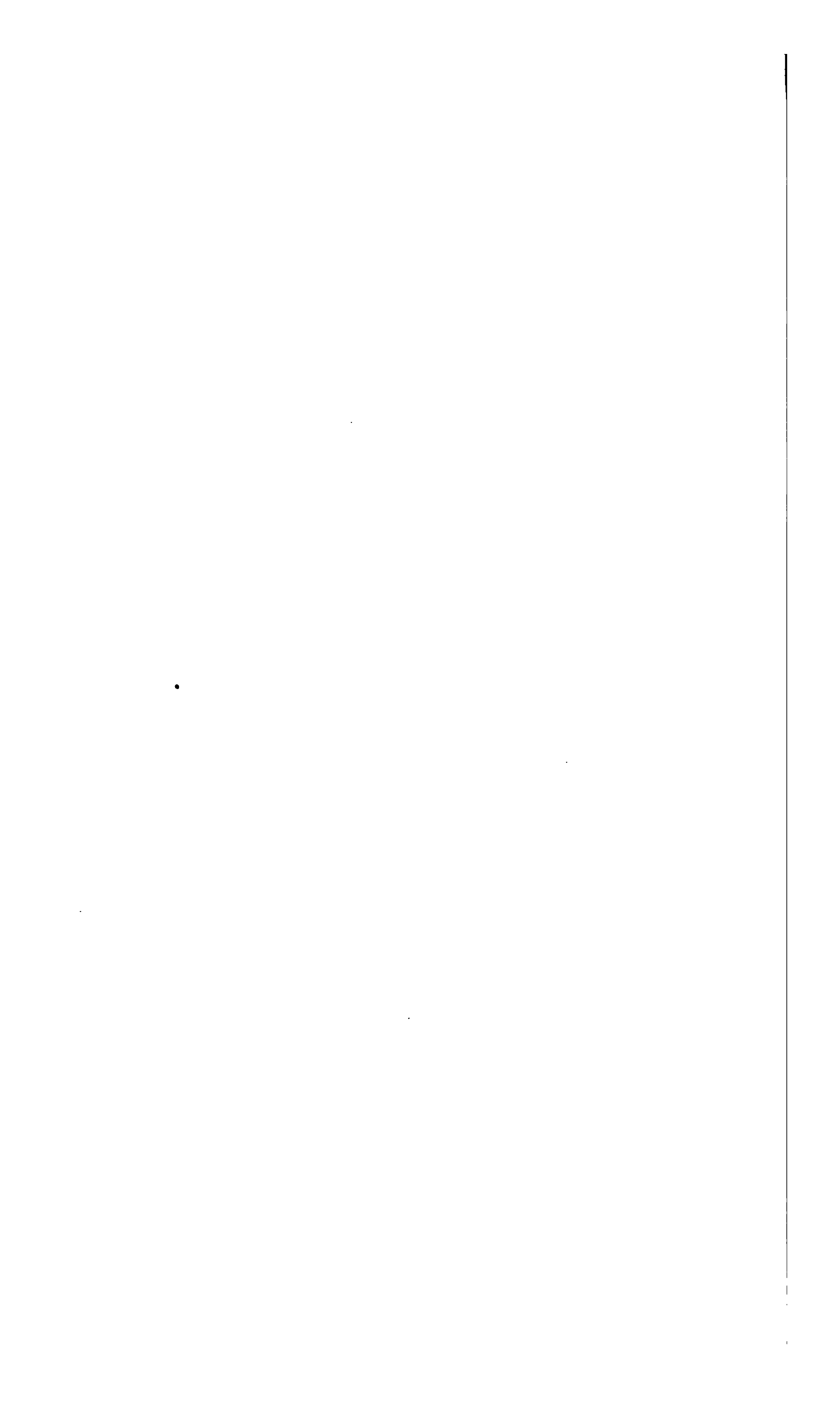
O, Du glaubtest nur zu viel,
Gar an Ideale,
Ein erreichbar höchstes Ziel
Schon im Erdenthale.

Hektor.

Grün II, pag. 115.

Druck von Gebrüder Kröner in Stuttgart.

Inhalt.



Vorrede.

Jede Monographie ist gewissermassen auch eine geschichtliche Arbeit, und daher werden für eine Behandlung in monographischer Darstellung nur solche Persönlichkeiten sich eignen, deren Verhältniss zu ihrer Zeit ein überlegenes ist; es muss den Anschein haben können, als ob die Zeit in ihnen aufgegangen wäre, nicht sie dürfen in irgend einer Ecke der Zeit ihren Platz haben. Das Interesse für einen solchen Mann beruht hauptsächlich darauf, dass er zeigt, was seine Zeit am meisten beschäftigte; er muss gleichsam den Kern darstellen, woraus die Zukunft hervorschiesst. Verborgen und für das gewöhnliche Auge unsichtbar, verdeckt unter einer Schale scheinbar heterogener Phänomene, arbeitet das Leben in diesem Kern, bis es eines Tages die Schale durchbricht und für Alle sichtbar wird als das, was es ist. Dann staunen die Meisten und beeilen sich zu notiren, dass in dem Bewusstsein der Zeit ein Umschlag erfolgt ist, während in der That nur eine natürliche Entwickelung stattgefunden hat. Die Schale, dasjenige, welches sich jetzt nach dem Durchbruch als das Transitorische zeigt, schien früher Alles zu umfassen; es breitete sich aus wie in seinem eigenen Werth, während es in der That nur den Zweck hatte, das schwache Leben zu verdecken. Nur das Lebendige, das eigenen Werth hat, kann eine Monographie tragen; die Schale selbst würde todt und versteinert dastehen.

Auf diese Weise habe ich Feuerbach für eine monographische Darstellung geeignet gefunden. Seine Denkungsart ist kein System, sondern eine Entwickelung, welche durch sich selbst gegeben ist, weil sie die eigene, wesentliche Entwickelung der Zeit ist. Was wir heute als die Frucht jener Zeit sehen, das sucht gerade solche Voraussetzungen, welche Feuerbach charakterisiren. Vor allem ist das Leben stark in dem Gedanken Feuerbach's; welche Entwickelung und Aenderung der Formen hat nicht stattgefunden von dem jungen theologischen Heidelberger Studenten bis zum Bruckberger Privatdocenten; und doch ist die Continuität bewahrt; Anschauung hat Anschauung abgelöst, aber immer kraft desselben Princips. Er lebte nicht in der fortwährenden Entdeckung, dass dasjenige, was er bisher gedacht hatte, falsch wäre, wie man es zum Theil von Schelling behaupten kann; Feuerbach gab in der That nie einen einzigen seiner Gedanken auf; er setzte sie um in einen lebendigen Process und warf die nicht lebensfähigen Schlacken fort.

Die Zeit, in welche das Wirken Feuerbachs fällt, liegt uns noch so nahe, dass wir damit sehr vorsichtig sein müssen, ein endgültiges Urtheil darüber zu fällen. Für uns hat eine solche Meinung über die Zeit unserer Väter grosse Bedeutung, da wir eigentlich erst dadurch uns darüber klar werden können, was unsere eigene Zeit bewegt, was jetzt Kern und was jetzt Schale ist. Sollten wir aus dem fast Alles verzehrenden Interesse unserer Zeit für exakte Forschung auf allen Gebieten, sowohl in der Politik als auch in der Wissenschaft und Kunst, es wagen, zurückzuschliessen auf die nächste Vergangenheit, dann würden wir versucht sein, ihrem innersten Kern realistisches Gepräge aufzudrücken; aber wenn wir von jener Zeit ausgehen, wie sie war, und vorwärts auf unsere eigene Zeit schliessen, dann erhält Alles ein anderes Aussehen: das Realistische unserer Zeit wird eine Schale, ein Mittel, der Kern dagegen idealistisch. Gerade Feuerbach ist der originale Entwurf zu dieser idealistischen Zeit unter dem Mantel des Realismus. Wollen wir eine im Herzen realistische Zeit aufsuchen, dann ist es das vorige Jahrhundert. Das

Tüchtige, Bürgerliche, Handwerksmässige spielte hier die Hauptrolle; die Ideale fanden keine weitere Verbreitung, als dass sie in baare Münze umgesetzt werden konnten. Der Egoismus wurde im buchstäblichen Sinne zum Princip der Moral gemacht; nicht so dass das Ideale in den Thatsachen der Moral dazu beitrug, den Begriff des Egoismus auszudehnen, indem es seine Strahlen auf denselben zurückwarf, sondern gerade so, dass der Egoismus ganz seine trockene, berechnende Physiognomie behielt, vor deren Medusenblick das moralische Ideale zum Stein wurde. Eine gewaltsame Explosion und nicht ein ruhiger Fortgang bahnte dem Ideal einen Weg durch diesen Panzer, als Rousseau dem Gefühl zu Wort verhalf; einige Zeit schwankte der Kampf; das Gefühl wollte nichts von Schranken irgend einer Art wissen, aber alles Existirende muss nun einmal eine feste Gestalt annehmen; es gilt bloss die rechte Gestalt zu finden, welche ihren Inhalt nicht beeinträchtigt.

In der Revolution des Jahres 1789 war alles noch unbestimmt; man sprach von Menschenrechten, aber diese waren nur Redensarten, so lange sie der grossen Menge nicht etwas Bestimmtes, Reelles angeben konnten, wozu der Mensch ein Recht hätte. Wozu nützten wohl anders die 17 Artikel in der Erklärung vom 27. August, als dem Gefühl das Wort zu leihen für eine gesetzgeberische Arbeit, die noch nicht gemacht war? Aber überall, wo ein solches Gefühl demjenigen vorausgeht, welches ihm Inhalt verleihen soll, da kann man getrost behaupten, dass das Gefühl unklar ist; denn das ist immer das Schicksal der allgemeinen Ausdrücke, dass sie einer vielseitigen Deutung fähig sind; das Gefühl allein genügt nicht, sie alle genau zu bestimmen. Dass alle Menschen frei sind, ist doch z. B. eine sehr bestimmte Erklärung; aber Freiheit und Freiheit sind zweierlei; denn der Mensch ist auch als ein Mitglied der Gesellschaft gebunden; die Freiheit ist eine Redensart, wenn nicht zuerst genau ihre Grenzen angegeben sind. Die heilige Allianz verstand es vortrefflich, eine solche Redensart so lange zu drehen, bis sie zur blutigsten Ironie wurde. Unter den Druck dieser Ironie fällt Feuerbach's

Jugend, und gerade durch die Opposition gegen diese Ironie gelangt er selbst zur Klarheit über das, was er wollte. Gleichwie die zurückgedrängte und gefesselte Sehnsucht der Völker nach Menschenrechten anfangs nur schwache Formen hat, so auch das Streben Feuerbach's. Die Vernunft muss die Alleinherrschaft erlangen! ist seine Devise, und giebt es wohl eine jämmerlichere Phrase? Fester und bestimmter wurden die Forderungen, bis die Revolution des Jahres 1848 auf's neue alle Grenzen bei Seite setzte und sich der naiven Vorstellung hingab, dass man bloss nöthig hätte zu wollen, so stände es da. „Theoretisch, wie ihre Führer, baute sie (die Nationalversammlung), was sie baute, nicht wirklich, sie baute in der Stube ihrer gelehrten Kommission, in der Rotunda der Paulskirche mit papiernen Beschlüssen statt der Magna Charta ein Kartenhaus, das berühmte Haus Swift's, trotz aller innern Widersprüche so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts, dass es einstürzt, wenn der erste Sperling darauf fliegt.“[1] Zum zweiten Male rannten die Ideale mit der Stirn gegen die harte und scharfe Felswand der Wirklichkeit und fielen blutend zu Boden; aber dadurch gingen ihnen die Augen auf; sie lernten es, vor der Wirklichkeit Achtung zu haben, und einzig in dieser Achtung besteht der Realismus unserer Zeit; aber die Grundlage, der Unterbau des Ganzen, bleibt nichtsdestoweniger der Idealismus. Der Realismus ist für uns nichts weiter als ein Schutz gegen Irrwege, während wir unsern idealen Strömungen folgen. Sind nicht Mitleid, Liebe, Begeisterung für Wahrheit und Recht ideale Mächte? Verlieren sie ihre Idealität, weil sie sich in wirkliche Gestalten kleiden und nicht nackt einhergehen wollen? Nein, erst wenn sie aufgelöst und in zerrissener Gestalt unter die rohen Realitäten geworfen werden, geben die Ideale den Geist auf; eine natürliche Berührung mit den Realitäten macht sie nur aus bleichen Schattenbildern zu rothwangigen Wesen aus Fleisch und Blut. Zu diesem vollen

---

[1] Briefwechsel zwischen L. Feuerbach und Chr. Kapp 1832—1848. Herausgegeben und eingeleitet von Aug. Kapp 1876. Einleitung pag. 29.

Bewusstsein gelangte Feuerbach erst gegen das Jahr 1848; er war der Revolution voraus, aber hatte gerade dadurch dasjenige Wort verloren, welches zu hören die Zeit am ehesten geschaffen war. Als es den Völkern klar wurde, dass der Sinn für die Realität ihnen gefehlt hatte, da wurde der Materialismus Moleschott's und Vogt's eine Zeitlang die Fahne, der man folgte; aber den Unterschied zwischen diesem und Feuerbach's „Menschenthum" hat dieser selbst genügend hervorgehoben.

Das Charakteristische in der Philosophie Feuerbach's ist ihre in mancher Beziehung aphoristische und unsystematische Form. Die Weise, in der er denkt, ist so eigenthümlich, dass man schwerlich versuchen kann, in grösserem Umfang seine Philosophie in anderer Form darzustellen, als er selbst gethan hat. Und doch ist es gerade die Pflicht des Darstellers, zwar das Eigenthümliche im Stil und in der Methode zu bewahren, aber noch mehr den Stoff so zu ordnen, dass die Uebersicht erleichtert wird. Wie man nun auch in dieser Hinsicht seine Wahl treffen wird, so wird man doch immer darüber streiten können, welche die rechte war: die eine Wahl bietet Vortheile nach der einen Richtung, die andere nach der andern. Ich bin der Meinung gewesen, wenn man Feuerbach möglichst treu bleiben will, so darf man seine Philosophie nicht in allzu enge Grenzen schliessen. Den Stil und den Charakter suche ich zu bewahren, indem ich einfach der Entwickelung Feuerbach's von der einen Schrift zur andern folge; die Uebersicht wird hinreichend erleichert durch eine doppelte Eintheilung, eine sachliche und eine genetische.

Was die sachliche Eintheilung betrifft, so hat Feuerbach mit vollem Bewusstsein gesucht, nach drei Richtungen neue Wege zu bahnen. Diese drei Richtungen sind die Metaphysik, Religionsphilosophie und Ethik. Scharf konnte er diese verschiedenen Gegenstände nicht trennen, weil seine Philosophie organisch ist. Sie ist zu sehr ein lebendiges, athmendes, zusammengesetztes Wesen, als dass etwas ihm der Gegenstand der abstrakten, metaphysischen Spekulation sein konnte, ohne dass es der Gegenstand der Moral war; und in seinen Augen ist demnach nur dasjenige ein Gegenstand der

Moral, welches zugleich Gegenstand religiöser Verehrung sein kann, so dass es scheint, als müsste die Religionsphilosophie der Mittelpunkt seiner Philosophie werden.[1] Aber mit Namen muss man bei Feuerbach sehr vorsichtig sein; unter Religion versteht er nur den höchsten Gegenstand für das praktische Leben, weshalb die Ethik die Spitze werden muss, worin die Darstellung ausläuft. Dass das Hauptgewicht in der Darstellung auf die theoretische Grundlage, die Metaphysik, gelegt wird, vertheidigt sich selbst. Man verlange aber nicht, dass die folgende Darstellung etwas in der Metaphysik nicht behandeln sollte, welches in den andern Theilen später wieder aufgenommen werden muss. Sie ist ja eine Darstellung der Philosophie Feuerbach's, und wie könnte sie trennen, was Feuerbach nicht getrennt hat, weil er es nicht trennen wollte: „Mir gilt kein Gesetz der Metaphysik, das ich nicht als Naturgesetz nachweisen kann," schreibt er an Chr. Kapp im Jahre 1840,[2] und nur als natürliche, wirkliche Thatsachen haben auch die Religion und Ethik für ihn einige Bedeutung.

Die genetische Eintheilung wird namentlich zur Anwendung kommen bei dem Hauptabschnitt der Darstellung, nämlich der Metaphysik. Vor einer Darstellnng derjenigen Zeit, in welcher Feuerbach auftrat, wird Einem die Eintheilung nicht recht klar werden, welche als Uebersichtsmittel sich weiter erstrecken muss als Feuerbach's ipsissima opera. Ich verweise daher den Leser, was diese Eintheilung betrifft, auf weiter unten.

Ueber den Charakter Feuerbach's ist es schwierig, nach allen Seiten ein Urtheil zu fällen. Das vorliegende Material ist verhältnissmässig gering. Ausser dem schon angeführten Briefwechsel mit Kapp haben wir: L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwickelung, dargestellt von Karl Grün, Leipzig, Winter 1874. I—II. Bevor mehr Briefe vorliegen, und am liebsten über die alltäglichsten Dinge, wird es unmöglich sein, ein zusammenhängendes Bild von der Persönlichkeit des

[1] cf. die Vorrede seiner letzten Arbeit: Sämmtliche Werke, Bd. X.

[2] Kapp pag. 84.

grossen Denkers zu zeichnen. Selbst seine persönlichen Bekannten wie J. Duboc und C. Beyer haben es nicht vermocht, diese gewiss sehr schwierige Aufgabe zu lösen.[1]

So viel ist gewiss, dass Feuerbach's Gedanken früh reif wurden, aber ob er jemals, wie man sagt, für das Leben reif wurde, das lässt sich nicht entscheiden. Er wurde geboren den 28. Juli 1804 zu Landshut, aber die Versetzungen des Vaters, des berühmten Rechtsgelehrten, führten die Familie von dort nach München, darauf nach Bamberg und dann nach Ansbach, wo Ludwig im Jahre 1822 das Gymnasium absolvirte. Im folgenden Jahre ging er als Studirender der Theologie nach Heidelberg. Aber auch hier fand er keine Ruhe; unzufrieden mit allen seinen Lehrern, ausser Daub, verliess er schon im Jahre 1824 Heidelberg und ging nach Berlin, angezogen durch den Ruf Hegel's. Hier warf er sich bald ganz auf die Philosophie und promovirte im Jahre 1828 in Erlangen, wo er dann Vorlesungen hielt bis zum Jahr 1832, als er sich zurückzog, da er nirgends eine Anstellung erlangen konnte. Der Grund war, dass er in dem schweren Verdacht stand, die Schrift verfasst zu haben: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, 1830. Der in derselben bestätigte Bruch mit dem positiven Christenthum wurde der Stein des Anstosses, an welchem die akademische Laufbahn Feuerbach's unwiderruflich scheiterte, und wenn er auch später mit Selbstbewusstsein erklärte: „Ich bin überhaupt nur so lange Etwas, so lange ich Nichts bin!“[2] so scheint es doch, so weit man urtheilen kann, dass diese Hintansetzung seinem Sinn etwas Wildes und Zielloses gegeben hat, wie sie ja auch die indirekte Ursache seiner schlechten ökonomischen Lage war, die ihn oft hart drückte. So weit man urtheilen kann, war Feuerbach zum Universitätslehrer gerade geeignet. Dass er es verstand, Zuhörer zu sammeln, zeigte er sowohl bei seinen ersten Vorlesungen 1829—1832, wie auch später 1835—1836, als er eine kurze Zeit wieder versuchte, auf dem akademischen

[1] Duboc: Gegen den Strom, 2. Ausg. 1883. Nr. VI. Beyer, Leben und Geist L. Feuerbach's. 1873.

[2] Kapp pag. 114. Sämmtl. W. Bd. II. Curriculum vitae pag. 403.

Wege sich Bahn zu brechen. Ich rede hier gar nicht von den Vorlesungen in Heidelberg in den Jahren 1848—1849, da diese durch so viele äussere Umstände getragen wurden.

Nicht die Hintansetzung war es, welche Feuerbach kränkte; im Gegentheil er fühlte sich „stolz“ darüber, und seine spätere Erbitterung gegen Chr. Kapp, welcher ihm einen Lehrstuhl in Freiburg im Jahr 1840, in Heidelberg 1842 verschaffen wollte,[1] lässt sich vielleicht dadurch zur Genüge erklären, dass man, wie er glaubte, annähme, dass in ihm die Hoffnung auf eine Professur noch wach wäre, eine ehrgeizige und nicht blos ökonomische Hoffnung, während längst der Name Professor für ihn allen Reiz verloren hatte. Aber wenn er im Jahre 1840 schreibt: „Mir fehlt ein Talent, das formal-philosophische, das systematische, encyklopädistisch-methodistische Talent, oder ich habe es wenigstens nie cultivirt, nicht, wenigstens bei dem gegenwärtigen Zustand der Philosophie und Wissenschaft, Werth darauf gelegt,“[2] so liegt darin ein Bedauern; und sollte dieses dem Gefühl fremd sein, dass die akademische Thätigkeit auf eine leichte und natürliche Weise seinem Talent diese Entwickelung gegeben haben würde? Wenn man annimmt, dass Feuerbach dies gefühlt hat, so findet man darin eine Erklärung des Bittern und Unzufriedenen in dem Geist Feuerbach's, welches sich so oft in klagenden Tönen Luft macht.

Dazu kommt seine schlechte pekuniäre Stellung. In der Porzellanfabrik Bruckberg lernte er Bertha Löw kennen und heirathete sie im Jahr 1837. Ihre Einkünfte waren gering,[3] ihre Wohnung auf Bruckberg war zwar hübsch gelegen, aber die nächste Stadt war Ansbach mit ihren Viehmärkten! Für einen Gelehrten ist die Stadt nothwendig; er bedarf zu vieler Hülfsmittel, welche das Land ihm nicht bieten kann. Was so eine intolerante Regierung angefangen hatte, das vollendete das Schicksal: Feuerbach war isolirt. In einer Beziehung wirkte das Landleben günstig; der Natursinn fand reichliche

[1] cf. Kapp pag. 171 ff.
[2] Kapp pag. 119.
[3] cf. Grün I, pag. 222.

Nahrung; voll und ganz sog er die frische Luft der Ländlichkeit ein, ohne doch dem unmittelbaren Obskurantismus des Landbewohners heimzufallen. Das natürliche Bedürfniss Feuerbach's nahm gleich einen wissenschaftlichen Charakter an: er warf sich auf die Geologie. Es ist interessant zu sehen, dass Feuerbach nicht der Natur selbst, sondern einem Menschen sein freies Interesse für die Natur zuschreibt. „Du bist es," schreibt er im Jahre 1840 an Chr. Kapp, „der eine lange unterdrückte, aber längst nach Erlösung schmachtende Neigung zu gewaltsamer Explosion gebracht hast."[1] Der Verkehr mit Menschen seiner eigenen Art war für Feuerbach ebenso nothwendig als Essen und Trinken; der Mensch entsteht durch die Natur, aber er wird erst Mensch durch den Menschen. Dies ist ein Thema, welches der von der Welt abgesonderte Bruckberger Philosoph in's Unendliche variirt.

Aber hatte er denn nicht seine Gattin? — Jedermann weiss, wie weit die Entwickelung des Weibes entfernt ist von der des Mannes, wie unmöglich es für einen Mann ist, im Weib Ersatz zu finden für den Verkehr mit Männern. Hier und da ist wohl ein seltenes Weib, das dem Mann ebenbürtig ist, aber für gewöhnlich — nein! Und nun Bertha Löw? Ich finde nicht einen einzigen Brief von ihr, so dass, was sie war, nur daraus geschlossen werden kann, was sie ihrem Gatten war. Grün theilt eine Menge von Briefen mit von ihm an sie; aber merkwürdigerweise bieten sie alle mehr oder weniger ein philosophisches Interesse, das heisst, die Herzensergüsse, welche sich darin befinden, haben weit mehr das Gepräge davon, dass Feuerbach sich zur Liebe überhaupt verhält als zu dieser bestimmten Liebe, Bertha. Es ist nicht meine Absicht, seine Wärme oder grosse Hingabe für sie zu bezweifeln, vielmehr weiss ich, dass sie, namentlich in den spätern Jahren, sehr gross war; aber ich bin der Ansicht, dass aus den vorliegenden Quellen sich nicht schliessen lässt, dass sie mehr für ihn gewesen wäre als so viele Andere. Vor allen Dingen darf man nicht den Schluss ziehen, dass

---

[1] Kapp pag. 85.

gerade sie es vermocht hätte, das in seiner Seele in's Gleichgewicht zu bringen, was das Schicksal aus demselben herausriss. Verschieden ist z. B. der Ton, in welchem er an seine Frau und an Frau Emilie Kapp schreibt; diese letztere ist offenbar seinem Verstande mehr gewesen, als die Gattin es war. Auffallend ist es sonst, dass er bei seiner fortdauernden Sehnsucht nach den Kapp's nur ganz beiläufig von seiner Gattin spricht. In dem Streit zwischen Kapp und Feuerbach tritt Frau Emilie als die Vermittlerin auf, sie ist also eine von denjenigen Frauen gewesen, die ihren Gatten nicht nur in der Wirthschaft helfen können. Von der Frau Bertha hört man nichts, und doch war nach Kapp Feuerbach ein Mann, der sich schwer entschliessen konnte und also der Stütze einer Gattin wohl bedürftig sein mochte. Selbst schreibt er freilich mit einem gewissen Stolz, einem gewissen Schein von ungeheurer Entschlossenheit: „Nur wo es Zeit ist zur Entscheidung, zur Handlung, nur da entscheide ich mich, handle ich;“ [1] aber gerade dieses dürfte für das Gegentheil sprechen; denn gerade derjenige, welcher bei sich fühlt, dass er schwankend und unsicher ist, fasst nie einen Entschluss vor dem letzten Augenblick. Diese Unsicherheit ist erstens eine gewöhnliche Eigenschaft bei allen Leuten, welche einsam und ruhig leben; und da könnte ein Weib sehr viel nützen; zweitens findet man oft diese Unsicherheit bei Leuten, deren hauptsächliches Leben die Reflexion ist: sie werden nicht schnell fertig mit dem Abwägen pro et contra, und besonders schlimm ist es, wenn ein solcher Mensch keinen festen äussern Massstab hat, seine Handlungen zu messen, z. B. eine öffentliche Thätigkeit. Ist das nicht gerade der Segen der Pflicht-Arbeit, dass sie den Charakter befestigt? Dr. C. Beyer giebt eine beredte Charakteristik von Feuerbach, [2] aber wenn auch der Hauptzug in diesem Bild der ernste Denker ist, so scheint doch deutlich durch der unbehülfliche Mensch, das heisst, der Mensch, welcher schwer sich ent-

[1] Kapp pag. 141.
[2] Beyer pag. 4.

schliesst, obwohl er so gern möchte. Sagt Feuerbach nicht selbst, dass er nur mit Mühe seiner äussern Verhältnisse Herr wird; er wird leicht distrahirt, schreibt ungern und wird überhaupt sehr vom Wetter beeinflusst, seine Stimmungen und dergl., alles Zeichen seiner Unentschlossenheit. „Sie haben wahrscheinlich," schreibt er an Frau E. Kapp, „aus einer Stelle meines letzten Briefes den Schluss gezogen, dass Ihr lieber Vetter, Fritz Kapp, mir kein willkommener Gast ist. Allerdings fiel seine Ankunft in eine höchst unglückliche Periode, in die Periode der Krisis, der Entscheidung für eine bestimmte Winterarbeit, die bei mir gewöhnlich mit gewaltigen Stürmen verbunden ist und nur unter der Bedingung völliger Ungestörtheit von aussen in die glückliche Periode befriedigter Thätigkeit übergeht." [1]

Diese Getheiltheit des Willens, denke ich, ist der melancholische Sinn Feuerbach's. Daneben besass er eine ungewöhnliche persönliche Liebenswürdigkeit, wovon namentlich Bolin aus Helsingfors ein schönes Zeugniss ablegt. Mitleidig und wohlthätig schon als Student in Berlin, bewahrte er diese Eigenschaften durch sein ganzes Leben hindurch. Leider kam er später selbst in die Lage, Anderer Hülfe zu bedürfen. Bruckberg fiel in die Hände eines Wucherers, und er musste im Jahre 1860 seinen vieljährigen Aufenthaltsort verlassen und eine äusserst unbequeme Wohnung bei Nürnberg beziehen. Ausserdem dass die Wohnung schlecht war, fehlte es ihm oft an dem Nothwendigsten, und seine Gesinnungsgenossen mussten hülfreiche Hand leisten. Nach wiederholten Schlaganfällen starb er am 13. September 1872.

Mit seiner Philosophie ist sein Geschick also verknüpft, dass derjenige, welcher viel duldet, viel wünscht. Er fühlte, dass mancher Schicksalsschlag, den er jetzt fast nicht zu tragen vermochte, ihn nicht getroffen hätte, wenn nicht alle diese Rücksichten, die seine Bedeutung für die Wissenschaft nichts angingen, ihn von dem Wege entfernt hätten, wo seine Anlagen die natürliche Entwickelung gefunden hätten.

---

[1] Kapp pag. 233.

Er fühlte, dass er im Kampf war mit dem Herkömmlichen, zuletzt sogar mit dem Geist der Zeit, aber er fühlte auch, dass er verwandt war mit dem Besten bei den Menschen, und auf diese setzte er daher seine Hoffnung in die Zukunft. Er fühlte sich verwandt mit der Entwickelung, welche die Menschen klüger und deshalb besser macht; denn es ist klug, lehrt er, Andern das Glück zu gönnen, das heisst, gut zu sein; aber was er bekämpfte, was ihn zu Boden riss, das war, wie er sah, ein Jahrtausende alter Haufe irriger Anschauungen. Eine von diesen nahm er zur Zielscheibe, dann sollte das Ganze zusammenstürzen, nämlich die Religion oder vielmehr die Anbetung eines transmundanen, eines persönlichen, vollkommenen Gottes. Seit Aristoteles hat die Philosophie diese Vorstellung anerkannt, aber auch immer entdeckt, dass jede Gestalt, in welche sie dieselbe zu fassen sucht, unmöglich ist. Das ist die Bedeutung des Materialismus in der Geschichte der Philosophie, fortwährend das Bewusstsein wach zu halten und auf das Unmögliche aufmerksam zu machen, dass es zugleich einen wirklichen Gott und eine wirkliche Welt geben kann. Einen wirklichen Gott oder eine wirkliche Welt? Die Wahl ist hier nicht schwer. Aber was ist die wirkliche Welt? In diesem Punkt ist Feuerbach mehr als Materialist; in der Beantwortung dieser Frage glauben wir den Keim zu dem zu erkennen, was den Denker unserer Tage bewegt; nur den Keim freilich, aber welche Kraft liegt nicht in diesem zarten Keim, dass er einen solchen Panzer hat zersprengen können. Deshalb können wir jetzt uns so frei bewegen, weil Andere die Fesseln gesprengt haben, und welch' eine Aufgabe dies war, sieht Jeder ein. Damit wollte Feuerbach sich daher nicht begnügen, ein neues wissenschaftliches Princip aufzustellen, sondern er wollte eine neue Religion einführen, welche nicht, wie die alte, die Menschen lehren sollte, vor einem schon fertigen, lebendigen, übermächtigen Gott zu knien, sondern so zu leben und zu wirken, dass, wenn möglich, eine göttliche Existenz im Lauf der Zeit den kommenden Geschlechtern bereitet werden könnte. Diese Lehre in ihrer

Entstehung und Entwicklung zu schildern habe ich mir zur Aufgabe gemacht.

Vorliegendes Buch wurde ursprünglich als Doctordissertation an der Universität zu Kopenhagen im Jahre 1883 gedruckt. Diese deutsche Ausgabe wird jedoch nicht als eine blosse Uebersetzung der dänischen zu betrachten sein, denn sehr vieles ist überarbeitet worden, theils weil ich es in der Dissertation zu knapp behandelt hatte, um einem grösseren Publikum zu genügen, theils weil ich mir der Schwäche einiger Partien bewusst geworden. In der Grundanschauung, dem ganzen Plan der Schrift und der Würdigung der Werke Feuerbach's ist aber gar nichts geändert.

Dass ich es wage, dem deutschen Publikum mein Schriftchen vorzulegen und es nicht vorziehe, selbiges in der Vergessenheit, dem gewöhnlichen Schicksal der Dissertationen, verbleiben zu lassen, dies erklärt sich durch die Aufnahme, welche einer der hervorragendsten Verehrer Feuerbach's, ein persönlicher Freund des grossen Denkers, meiner Arbeit zu Theil werden liess. Es ist anlässlich einer Aufforderung des Herrn Professor Wilh. Bolin zu Helsingfors, dass diese deutsche Ausgabe erscheint. Das freundliche Entgegenkommen, das mir seitens dieses Gelehrten geworden, darf ich nicht bei allen meinen Lesern zu finden hoffen. Möchte es mir nur gelingen, das Zeugniss zu erhalten, dass ich dem Geiste eines der grössten Denker Deutschlands nicht fremd geblieben, dann werde ich alles Erwünschte erreicht zu haben glauben. Der Geist Feuerbach's, lange mit Glück von der Unkenntniss bekämpft, breitet sich in immer weiteren Kreisen aus, keine Schüler hat er, denn er wünschte nicht Schule zu stiften; Verehrer aber und Mitkämpfer findet er in immer grösserer Anzahl. Unter diesen mitgerechnet zu sein, nicht unwürdig befunden zu werden, dies ist mein Ehrgeiz.

Kopenhagen im Januar 1885.

C. N. Starcke.

Einleitung.

Die Kantische Philosophie suchte die Bedingungen der Möglichkeit einer giltigen Erkenntniss. Diese Möglichkeit würde erwiesen sein, wenn man beweisen könnte, dass die nothwendigen Gedanken des Subjekts einem Gegenbeweis in der Wirklichkeit nicht ausgesetzt wären. Darin muss man den Grund suchen zu dem, was Hume Skepticismus nennt, dass man seit Locke meinte, das Subjekt besitze die Fähigkeit, die Wirklichkeit umzugestalten, eine produktive Fähigkeit selbstständig neben der passiven, welche die Seele befähigt, Eindrücke aufzunehmen. Empfindung und Reflexion sind die beiden psychologischen Faktoren, mit denen Locke operirt, und die nicht die Einsicht hergeben können, wie die Seele gesetzgebend gegenüber der Wirklichkeit auftreten, mithin ihrer Erkenntnisse sicher sein könne. Insofern der Inhalt des Bewusstseins nicht die Wirklichkeit selbst ist, seine Empfindungen nur treue Abbilder der existirenden Dinge, insofern hat selbstverständlich dasjenige, welches es etwa aus seinem Eigenen zur Empfindung hinzufügen möchte, auch keine objektive Giltigkeit; es giebt ja nicht einmal eine Wirklichkeit, wovon es das Abbild sein könnte. Diese Betrachtung setzt Zwiespalt zwischen der Seele und der Wirklichkeit; was die Seele giebt, ist wohl rationell, aber es ist nicht wirklich; die Wirklichkeit ist das Irrationelle. Die Philosophie des Descartes und seiner Nachfolger, Spinoza und

Leibniz, kennt nicht diesen Gegensatz zwischen dem Rationellen, der Seele, und dem Irrationellen, der Wirklichkeit. Die klare Vorstellung, d. h. der Begriff hat die wahre Wirklichkeit, nur die unklare Vorstellung, das nicht Wirkliche, ist das Irrationelle. Allerdings wird dieses etwas doppelsinnig und verschwommen, da Leibniz den Begriff der Materie auf der unklaren Vorstellung beruhen lässt; aber auch hier wird die Grundlage des Idealismus bewahrt: die Ueberzeugung, dass das Wirkliche das Rationelle ist. So lange man daran nicht glaubt, muss man sich an Hume halten. Doch ist der Skepticismus nicht die schliessliche, sondern nur die erste Konsequenz davon, dass man die Kluft sieht zwischen dem Wirklichen und der Seele; denn die thatsächliche Erkenntniss, die thatsächliche Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit dem Rationellen wird alles wieder unter die Debatte setzen. Die thatsächliche Erkenntniss lässt sich von Humes Standpunkt aus nicht begründen, und diese Begründung sucht Kants phänomenale Theorie zu geben.[1] Alles, ausser gerade der Empfindung selbst, ist die Folge der eigenen Schöpfungsthätigkeit des auffassenden Subjekts. Diese Thätigkeit folgt verschiedenen Gesetzen, welche gerade das Wesen des Verstandes in Zusammenfassung des Angeschauten zum Ausdruck bringen, sie ist bis zum Aeussersten rationell. Die Erfahrung wird uns mithin nie mit irrationellen Existenzen in Berührung bringen; das Irrationelle ist zur blossen Sinnenempfindung zurückgescheucht, aber diese ohne alle Auffassung oder Bestimmung kann selbstverständlich nichts beweisen oder widerlegen. Das Sein ist nicht etwas, welches dem Begriffe des Dinges hinzugefügt wird. Das Subjekt ist also das Zusammenfassende, die Empfindung giebt das Wirkliche, welches zusammengefasst wird; in Bezug auf die Empfindung ist die Wirklichkeit das Produktive und das Subjekt das Empfangende, aber in Bezug auf die Erkenntniss ist umgekehrt das Subjekt das Produktive und die Wirklichkeit das Passive. Auf den Umstand muss hier die Aufmerksamkeit hingelenkt werden, dass

[1] Vgl. besonders Kritik d. pr. Vernunft. 1792. pag. 91—92.

die Erfahrung sowohl das Wirkliche als auch das Subjektive fordert; das Wirkliche leistet Gewähr für das Subjektive; und alsdann, dass es unmöglich ist, alles Zusammenfassen, welcher Art es auch sein mag, dem Subjektiven nicht zuzuzählen, wodurch das Wirkliche für die Vorstellung als lauter Bruchstücke zurückbleibt, oder wie Herbart es ausdrückt, als absolute, selbstständige Atome oder Realien. Uebrigens wird damit nicht zu übersehen sein, dass Kant diese Vorstellung des Wirklichen wie alle anderen abweist; das Ding an sich ist, um Riehl's klassische Worte zu gebrauchen: „eine Grenze des Denkens, nicht in Bezug auf die Vorstellung seiner Existenz, sondern in Bezug auf die Vorstellung seiner Beschaffenheit.“ [1] Doch kann man nicht von dieser Vorstellung des Bruchstücklichen wegkommen, wenn nicht die Zusammenfassung des Subjekts von dieser Grenze, wenigstens principiell, befreit wird. Diese Grenze dem Bewusstsein verständlich zu machen, ist die Aufgabe des spätern Denkens, mag diese wie bei Fichte sich direkt an Kant anschliessen, oder wie bei Stuart-Mill und Spencer nur indirekt an Kant selbst und direkter an seine Voraussetzungen bei Hume.

Riehl hat in seinem eben erwähnten Buche gründlich dargethan, wie Kant noch in seiner Dissertation eine reale Erkenntniss durch reine Begriffe annahm, für welche die Sinnlichkeit eine Schranke, ein Hinderniss war; wie aber die Vernunftkritik die Erkenntniss ganz und gar auf die Sinnlichkeit beschränkte, mithin eine Erkenntniss der Wesen für unmöglich erklärte. Es steht hier für die Metaphysik in Frage, ob und inwieweit es richtig ist, diese beiden Erkenntnissarten so auseinander zu reissen; ist die Sinnlichkeit eine Schranke der Erkenntniss der Wesen? Auf diese Frage wird sich die spätere Philosophie werfen; es wird geltend gemacht werden, dass die Kantische Auffassung den unerträglichsten Dualismus auf den Thron setzt, dass sie nur scheinbar das Reale des Bewusstseins auf gleichen Fuss setzt mit den

[1] Riehl: Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. 1876. I, pag. 314.

Dingen an sich, dass sie aber wirklich die Welt in eine Seele und eine Materie theilt. Man wird dies schon in Hume gegenüber den Anfängen des englischen Psychologismus gewahren. Der Skepticismus dieses Denkers ist nicht allein in dem Irrationalismus bei Locke begründet, sondern steht auch mit dem Rationalismus des Descartes in Zusammenhang. Von Locke nahm Hume die Ueberzeugung, dass die Vorstellungen der Seele nicht an und für sich der Wirklichkeit adäquat seien; aber zu Descartes muss man ihn in Beziehung setzen, wenn man darauf Acht giebt, dass er den Substanzbegriff kritisirt und die Substantialität der Seele in einzelne Vorstellungsreihen auflöst. Ist die Seele Substanz, dann können ihre Vorstellungen nicht etwas der Wirklichkeit Fremdes sein; alles wird in diesem Falle rationell, und man gelangt zur absoluten Monade des Leibniz. Aber ist die Seele nur eine Reihe von Vorstellungen, woher nimmt sie dann die Fähigkeit, die Wirklichkeit umzubilden? Weshalb darf man dann nicht von den Vorstellungen auf die Wirklichkeit schliessen? Mag man nun den Gedanken von der Substantialität der Seele durchführen oder vollständig leugnen, so bleibt doch die Rationalität der ganzen Wirklichkeit die gleiche; im ersteren Falle werden alle Naturvorgänge aus Begriffen deducirbar, weil alles Wirken Bewusstseinswirken wird; im letzteren Falle wird unser Bewusstseinswirken ein natürlicher Vorgang wie alle anderen, und dass es der Standpunkt ist, von welchem aus die anderen betrachtet werden, kann der Erkenntniss des Wesens der Welt keine principielle Grenze setzen. Erst wenn man inmitten des einen oder des anderen dieser Versuche stehen bleibt, kommt die Irrationalität des „Transbewussten" hervor, das heisst die Irrationalität von irgend etwas in der Wirklichkeit wird allezeit anzeigen, dass man der Seele und der Natur einer jeden ihre eigene Substantialität gelassen. Wenn Hume seine psychologische Lehre durchführt, muss er seinen Skepticismus aufgeben und einräumen, dass die Wirklichkeit rationell ist. Descartes ist der typische Ausdruck des metaphysischen Dualismus zwischen Seele und Körper, aber auch Hume müssen wir als Dualist

ansehen; und das ist der Hauptschaden des modernen Spinozismus, des Monismus, dass er diesen Umschlag, diesen Widerspruch zwischen der Psychologie und der Erkenntnisstheorie Hume's nicht gesehen hat. Der Monismus meint, einen modus vivendi gefunden zu haben mit Kant's Ding an sich, wie so viele andere unter Kant's Nachfolgern; aber dadurch wird er sich selbst für immer aufgeben und Dualismus werden müssen. Wie der unwiderlegliche Nachweis der Kantischen Philosophie, dass die Verstandesbegriffe in ihrem Gebrauch auf die Sinnlichkeit beschränkt sind, mit einer Wesenserkenntniss versöhnt werden kann, dies zu ergründen ist ein Bestreben, in dem sich die ganze nachkantische Speculation begegnet. Hume's Skepticismus führt durch Kant zum Monismus unserer Tage; die Einsicht, dass die Wirklichkeit dem Gedanken nicht fremd bleibt, führt entweder zum vollendeten Idealismus Hegel's oder zum Materialismus; diese beiden werden es doch nur zu der Forderung bringen, dass Wesenserkenntniss principiell möglich sein muss, wenn irgend eine Erkenntniss begreiflich sein soll. Erst Feuerbach thut der Forderung Genüge, indem er den nächsten Schritt über die Vernunftkritik hinaus macht. Hatte Kant die Verstandeserkenntniss auf die Sinnlichkeit beschränkt, diese aber als die Grenze der Wesenserkenntniss fortwährend aufgefasst, so werden wir sehen, wie Feuerbach's Philosophie dahin ausläuft, in der Sinnlichkeit nicht die Grenze, sondern eben die Bedingung der Wesenserkenntniss zu finden.

Fichte weist die logische Unmöglichkeit in dem Begriffe Ding an sich nach. Dass er hiermit nicht weiter als Kant geht, sondern auf ganz andere Probleme, als die der Vernunftkritik sein Denken richtet, gebe ich willig zu; dass aber damit seine Wissenschaftslehre ganz verfehlt sei, kann ich nicht zugeben. Kant suchte die Bedingungen einer Erfahrung überhaupt, verstand dabei aber in der Kritik nur die Bedingungen, unter welchen wir Zutrauen zu unserer Erkenntniss haben könnten; Fichte aber sucht uns die Thatsache der Erkenntniss widerspruchslos zu machen; die Thatsache, dass wir empfinden, nahm Kant als faktisch, aber unbegründbar hin; Fichte fragt nach den Bedingungen, unter

welchen diese Thatsache denkbar wird. Dass er in seiner Antwort wieder die Verstandesbegriffe ausserhalb des Gebietes der Sinnlichkeit anwendet, lässt wohl alles hinfällig werden; doch ist auch auf ein wirkliches Problem der Finger gelegt. Das Ding an sich kann unter keinen Umständen dem Gedanken fremd sein. Das Hinfällige ist die Behauptung, dass das Materielle als Thatsache, als ein Nicht-Ich aus dem Ich durch Principien abgeleitet werden könne. Der zweite Grundsatz in der Wissenschaftslehre, dass das Ich sich dem Nicht-Ich entgegenstellt, kann nicht aus dem ersten (rein logischen) Grundsatz abgeleitet werden, sondern wird auf Grund der gegebenen empirischen Welt postulirt, und die weiteren Ausführungen der Wissenschaftslehre suchen nur zu ermitteln, was gelten muss, wenn diese angenommene Thathandlung des Ichs denkbar sein soll; aber ausgesprochen ist's doch wieder, dass das Materielle ebenso ursprünglich ist wie das Ich. Dass diese die versteckte Meinung ist, bringt Schelling's Naturphilosophie zum Bewusstsein, während sie auf der anderen Seite es verdeckt, dass diese Postulirung eine Anerkennung von etwas Irrationellem ist. Man hat nach Schelling zwei absolute Thatsachen, die Natur und das Bewusstsein, beides Formen, in denen dasselbe Absolute auftritt. Man sieht jedoch bald, dass das Unerkennbare, das Ding an sich, in dieser doppelten Form des Absoluten geblieben ist; diese Formen sind ganz verschieden, und woher kommt denn diese Verschiedenheit? Abstrakt ausgedrückt bedeutet die Schelling'sche Philosophie nichts als: die Möglichkeit der Erkenntniss fordert Identität von Denken und Sein. Diesen beiden Forderungen sucht Hegel zu genügen.

Bei Fichte ist noch die Materie, das Objektive, in ihrem scharfen Gegensatz zum Subjektiven, wie das Nicht-Ich zum Ich, erhalten. Bei Schelling ist diesem Gegensatz die Spitze abgebrochen, und die Materie ist nichts als die Realität des Bewusstseinsinhaltes, eine Realität, welche in der künstlerischen Individualität unmittelbar erreicht wird. So lange das Subjektive nur durch endliche Ichs repräsentirt wird, so lange muss die Versöhnung der beiden Principien eine Gestalt er-

halten wie bei Schelling; aber hält man daran fest, dass die Materie gerade eine Schranke ist für das Bewusstsein, so bietet sich der natürlichere Ausweg, zu suchen, eine Versöhnung zu Stande zu bringen durch eine Korrektion des Begriffes des endlichen Ichs. Die Vorstellung des Absoluten, welche logisch gar nichts mehr bedeutet als die Form des Seienden, welche alle die in der empirischen Welt gefundenen Widersprüche versöhnt, bedeutet nach Kant's Lehre objektiv gar nicht, dass eine solche Form wirklich existirt, sondern nur eine Tendenz des erkennenden Subjekts, eine Maxime seiner Forschung; aber kann man auch nicht annehmen, dass irgendwo eine solche Form in der objektiven Welt wird gefunden werden, so ist es damit nicht ausgeschlossen zu versuchen, diese Tendenz selbst zu begreifen, und dies würde geschehen, falls die Annahme gerechtfertigt werden könnte, dass die Totalität des Seins ohne Widersprüche ist, und dass die ganze Naturgeschichte eine Aufhebung vorhandener Widersprüche darstellt. Diese beiden Sätze werden sofort als wirkliche, objektiv giltige postulirt, weil sie die logischen Bedingungen der Begreiflichkeit jener Tendenz des erkennenden Bewusstseins sind. Das Absolute soll Versöhnung für alles haben, man wird demnach versucht sein, die Vorstellung desselben auf dem primitivsten aller Elemente, worauf wir unsere empirische Erkenntniss zurückführen können, fussen zu lassen, und dieses Primitivste sind die Modifikationen des Bewusstseins. Mit dem Ausdruck Selbstbewusstsein und der damit zusammenhängenden Persönlichkeit bezeichnen wir die Fähigkeit, welche wir haben, theoretisch und praktisch unsere verschiedenen Zustände des Bewusstseins zu einem Ganzen zu sammeln; und demgemäss wird man sich das Absolute vorstellen; die Substanz wird als Subjekt gefasst werden. Aber der Begriff des Selbstbewusstseins ist so zweideutig und geschmeidig, dass man im Grunde keinen Begriff davon erhält. Fichte sträubte sich gegen das Undenkbare in dem Selbstbewusstsein als Subjekt-Objekt, und machte deshalb das Absolute, ich meine die Form, welche alles befriedigt, zu einem Process, und hierin folgen ihm sowohl Schelling als Hegel, nur dass

es bei diesen klar wird, dass das, was die Welt seit Aristoteles sich als Entwicklungsprocess gedacht hat, nur ein ewiges (und daher unsinniges) Oscilliren ist. Den Bewusstseinscharakter (νοῦς) für das Absolute hat aber nur Hegel behalten, er allein hat das Absolute durch eine Korrektion des Begriffes des endlichen Ichs gesucht. Die Indifferenz Schelling's verwischt diesen Charakter, ohne welchen das Absolute aufhört unser empirisches Bewusstsein zu versöhnen. Diese Lehre, welche in der Vorstellung des Absoluten vom Bewusstsein absieht, hat man Spinozismus genannt.

Die Lehre Spinoza's bedeutet, dass das Seiende, welches wir zu erkennen wünschen, sich uns von zwei Seiten zeigt, als Natur und als Bewusstsein; diese sind parallele Kontraste, von einem Uebergange von dem einen auf das andere ist keine Rede. Die Substanz selbst ist begrifflich weder das eine noch das andere. Insofern scheint die Bezeichnung Spinozist auf Schelling zu passen. Aber der Grundgedanke in der Lehre des Spinoza ist demnächst ein unbeugsamer Realismus; die Wahrheit des Gedachten, die rationelle Wirklichkeit wird von dem ausgedehnten Existirenden abhängig. Der Idealismus Schelling's ist mit diesem durchaus unvereinbar; mit Leibniz als Vermittler führt sein Monismus zu Descartes selbst und nicht zu Spinoza. Nach Descartes kann die Substanz nur aus ihren Eigenschaften erkannt werden; Ausdehnung und Denken sind die beiden Eigenschaften, woran wir die beiden Substanzen erkennen, die Materie und das Ich. Bekanntlich lässt Descartes die Bewegung später zur Materie hinzukommen, und dies können wir als eine Andeutung davon betrachten, dass jede Kraft idealer Natur ist, welche nur ein verschiedenes Aussehen annimmt in der Materie und im Denken. Zur Materie kommt sie von Gott; aber das Denken ist seine eigene Bewegung, weil es eben nichts als Bewegung ist. Leibniz, Schelling (Naturphilosophie), Hegel und die positive Philosophie Schelling's sind die gerade Entwicklung dieses monistischen Gedankens bei Descartes, aber nicht dessen, wie er bei Spinoza gegeben ist. Darum wird auch Gott hier schliesslich zu einem „Urdenken“.

Wir haben in der Erfahrung die beiden Klassen von Phänomenen, objektive und subjektive, und keine von diesen beiden hat für sich allein das geringste Interesse für uns; die Möglichkeit, d. h. Begrifflichkeit ihrer gegenseitigen Uebereinstimmung wird somit das Grundproblem; und wie der Gegensatz innerhalb des Rahmens des Bewusstseins gefunden, soll er auch innerhalb desselben zur Ruhe gebracht werden. Stellt man von Anfang an die Realität des Seins als etwas für sich von anderer Beschaffenheit als der des Gedankens hin, dann muss die Metaphysik verzichten.

Ueberall wo man meint, mit natürlichen Phänomenen sich zu beschäftigen, erkennt man sie in Formen, die dem Bewusstsein adäquat sind. Die Erkenntniss wird somit möglich d. h. begreiflich, theils wenn die Formen der Wirklichkeit an und für sich den Formen des Bewusstseins adäquat sind (Monismus), theils wenn die Realität der wirklichen Dinge ein Durchgangsglied ist zur Realität des wirklichen Bewusstseins (Materialismus, Idealismus). Im ersten Falle sind Sein und Denken Gegensätze in ihrer Realität, und den Grund dieser Doppelheit suchte Schelling auf idealistischem Wege aufzufinden. Im zweiten Falle sind Sein und Denken kontinuirlich; was mit Bewusstsein endet, muss jedoch Subjekt sein, aber wenn dies Subjekt zum Bewusstsein kommt, muss es also die Naturform hinter sich haben; das absolute Bewusstsein kann keine gegenständliche Natur gegenüber sich haben. Die Hegel'sche Philosophie will das Subjekt als Substanz, will aber auch die Schelling'schen Gegensätze behalten und fusst daher auf einem Widerspruch.

Das Ding an sich besagt in Kant's Sprache nur die Ueberzeugung, dass die Dinge, unabhängig von dem menschlichen Bewusstsein existiren, mithin ausserhalb des Kopfes des Menschen. Kant's Phänomenalismus hat weiterhin nur die einfache Bedeutung, dass wir von den Dingen nichts wissen, als was sie in Relation zum Bewusstsein sind. Das Schema, die Bedingung dieser Relation, ist die Sinnlichkeit. Eine Erkenntniss der Wesen wird nur unmöglich, wenn diese Relation nicht eine den Dingen wesentliche ist, wenn die in der

Empfindung ausgedrückte Unabhängigkeit der Dinge eine absolute ist; aber diese ist gar nicht nothwendig in der Empfindung ausgedrückt. Die Empfindung sagt, dass die Dinge ausserhalb unseres Kopfes existiren; mein Kopf ist eben nur mein, nicht dein, aber mein Bewusstsein ist insoweit auch das deinige, als ich überzeugt bin, es folgt eben demselben Gesetze; es folgt ihm nicht nur in seiner Erscheinung für mein Bewusstsein, sondern ebenso wesentlich als das meinige ihm folgt. Das allgemeine, nothwendig zu Denkende ist eben nicht an das Individuum, nicht an die Erscheinungen gebunden, sondern geht gerade auf die Wesen selbst. Die Erschleichung Kant's: dass die Empfindung, die die Unabhängigkeit der Dinge meiner empirischen (rein individuellen) Sinnlichkeit gegenüber garantirt, dadurch auch die gänzliche Selbstständigkeit des Existirenden gegenüber dem Schema der Sinnlichkeit garantiren muss, — diese Erschleichung bekämpft die Lehre Fichte's, Schelling's und Hegel's, freilich ohne die nöthige Vorsicht. Es ist offenbar, dass Hegel ursprünglich nur diese Erschleichung angreift, dass er ursprünglich nur den Satz aufstellt, dass das Erkennen nicht möglich ist ohne Identität des Denkens und Seins, dass ein Ding an sich absurd ist. Aber dass Denken und Sein denselben Gesetzen folgen, giebt unmittelbar nur einen Parallelismus, wie Schelling lehrt; dieser scheitert erst, indem geltend gemacht wird, dass das Denken das Sein erkennt. Wenn man die enge Beziehung, die dadurch zwischen den beiden Sphären sich bekundet, begreifen will, so muss man den Unterschied der Substanz fallen lassen; dies und nichts mehr bedeutet der Versuch Hegel's, die Substanz, das Wesen der Welt als Subjekt zu fassen,[1] als Erkennenden; in seiner Fassung wird er doch mit gar zu vielen Mängeln behaftet erscheinen.

Das Bewusstseinsleben erreicht nie ein sicheres Resultat ausser auf logischem Wege. Als demjenigen, welcher das Erbe Schelling's antritt, fällt dann Hegel die Aufgabe zu, erstens die eigene Entwicklung der Intelligenz in logischer

---

[1] Vgl. Phänomenologie des Geistes. Werke II. 1841. pag. 61.

Form zu untersuchen, zweitens nachzuweisen, dass dasjenige, welches wir Natur nennen, einer ganz analogen Entwicklung folgt. Innerhalb dieses Kreises von Untersuchungen ist es kein Einwand gegen Hegel, dass es keinen Uebergang giebt von der Logik zur Naturphilosophie; aber diese weitere Entwicklung wird von überwiegender Bedeutung, wenn das zweite Problem hinzutritt: der gegenseitige Uebergang des Seins und Denkens, oder wie ich es nennen will: ihre kontinuirliche Identität; und da alle Produktivität seit Kant der Subjektivität zugezählt war, so war es unmöglich, dass dieses Problem fortbleiben konnte.

So lange Hegel bei der Untersuchung der Uebereinstimmung zwischen Sein und Denken stehen bleibt, fasst er festen Fuss auf dem zweiten Grundsatz Fichte's; aber sobald er diesen ableiten will, wird sein innerer Widerspruch kund; er sieht nicht einmal, dass dies eine Aufgabe für sich ist. Was die erste Aufgabe betrifft, so ist der Gedankengang klar genug: jeder Moment in der logischen Entwicklung des Begriffes in meinem Bewusstsein von der unmittelbaren, reflexionslosen Anschauung bis zu dem ganz durchdachten und in allen Einzelheiten bis zur Totalität entwickelten Begriff hat einen entsprechenden Ausdruck in einem natürlichen Process. In der „Phänomenologie des Geistes“ wird dies in Bezug auf die Intelligenz nachgewiesen; aber indem wir uns innerhalb des Gebietes der Intelligenz befinden, des Individuums und der Gattung, sind die beiden streitigen Aufgaben nur noch unmittelbar vorhanden, und deshalb kam Hegel später damit in's Gedränge, welchen Platz in dem System er dieser Arbeit zuweisen sollte. Die historischen Perioden treten hier auf als Seitenstücke zu den Phasen, welche der Begriff von dem selbstbewussten Wesen in meinem Gedanken durchläuft. Was ich unter dem bis zur Vollkommenheit entwickelten Selbstbewusstsein verstehe, wird mir erst klar, wenn ich den Begriff sich entwickeln lasse von den niedrigsten Formen, wo das Bewusstsein ganz unmittelbar mit seinem andern zusammengeht. Aber indem ich diese Entwicklung durchlaufe, sehe ich, dass die einzelnen Stadien dem faktischen Zustand des

Bewusstseins entsprechen, theils bei einzelnen Individuen, theils als allgemeine Charakteristik in verschiedenen Perioden. Schon jetzt ist die Stellung des Individuums und die des Absoluten zu einander unklar; denn die Vollendung, welche in meinem individuellen Bewusstsein sich findet, muss als Vollendung des Bewusstseins der Zeit hervortreten. Jeder ist das Kind seiner Zeit, und Niemand kommt in seinem Bewusstsein darüber hinaus, was die Zeit in ihrer Ganzheit ist; aber in diesem Falle ist es ein Räthsel, falls das absolute Bewusstsein in einem einzelnen Individuum erreicht werden kann, dass es in der Zeit, welche das absolute Bewusstsein in sich begreift, doch so viele Beispiele dazwischen liegender Bewusstseinsstadien giebt. Das Absolute denkt sich Hegel als den ganzen thätigen Daseinskomplex, das Individuelle ist ein einzelnes Moment darin, in dessen ganzem Dasein nur Eine Bestimmtheit die herrschende ist, und worin die andern nur in verwischten Zügen vorhanden sind;[1] es kann von grösserer oder geringerer Bedeutung sein; aber wie wichtig es auch sein mag, so ist es immer in Bezug auf das Ganze ein Individuum. Das Endliche und das Unendliche, deren Versöhnung bei Fichte und Schelling misslang, sucht Hegel dennoch eben durch diese Betrachtung zur Einheit zu bringen.[2] Das Unendliche schliesst das Endliche in ein Totalitätssystem ein, wo die Unendlichkeit des Processes, welcher das Dasein ausmacht, unter dem Bild eines in sich zurückgebogenen Kreises darzustellen ist. Aber der ganze Process ist eine Entwicklung, wo jedes Stadium einen Schritt vorwärts gegen die Idee bezeichnet; was schliesslich erreicht wird, ist zwar an Inhalt dasselbe als das, welches anfangs gefunden wurde; aber in Bezug auf die Form ist es vollkommener. Das reine An-sich wird ein An-und-für-sich.

Sein und Denken sind identisch; aber welcher Unterschied ist zwischen dem Denken des Individuums, das man gewöhnlich Bewusstsein nennt, und dem Denken, welches

[1] Phän. d. G. pag. 22.
[2] Logik 1. Ww. III. 1833. pag. 163.

nach der Phänomenologie pag. 42 das Sein selbst sein soll? Sein ist Sein, aber das Sein der Natur ist sinnlich, das Sein des Gedankens, jedenfalls in unserm Bewusstsein, begrifflich. Das Sinnliche ist das einzelne Relationslose; z. B. dieser einzelne Anblick des Hauses ist sinnlich; aber die Zusammenstellung mehrerer solcher Anblicke und das Resultat dieser Zusammenstellung für das Auffassen des Hauses ist Denken. Ist nun dieses mein Denken das Sein selbst? Hierauf giebt Hegel keine Antwort; der Process ist keine rechte Entwicklung, sondern ein Oscilliren. Man weiss nicht recht, ob der beschriebene logische Process das ist, wodurch ich, das einzelne Individuum, mir des Absoluten bewusst werde, oder ob er der eigene reale Selbstentwicklungsprocess des Absoluten ist, der in meinem Bewusstsein zu Ende geführt wird. Es heisst allerdings von der Logik, dass ihr Inhalt eine Darstellung von Gott ist, so wie er in seinem ewigen Wesen ist vor der Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes,[1] aber bedeutet dieser Gott an sich, dass es eine Zeit gab,[2] wo Gott nur das Sein war, und dass er hernach sich und die Logik zu der absoluten Idee entwickelte, oder bedeutet es nur, dass dies das ewige Schema von Kategorien ist, wonach das Wesen Gottes sich durch die Welt und den endlichen Geist entfaltet? Diese Alternative bezieht sich auf die beiden Aufgaben, entweder die beiden Welten des Gedankens und der Natur als gleichgestellt und parallel oder als Kontinuitäten zu betrachten. Hierüber ist Hegel ganz im Unklaren: Sein und Denken sind ihrer Substanz nach absolut identisch und ihren Existenzen nach Kontinuitäten, indem das Sein der Natur das Anderssein der Idee ist und fortgeführt wird zu dem an und für sich Sein des Geistes; aber gleichwohl sind sie nicht Kontinuitäten; denn es bleibt fortwährend ein Gegensatz zwischen dem Gedanken und dessen Resultat in der Handlung; der endliche Geist geht auch nicht in die Natur auf und ist auch nicht

[1] Logik 1. Ww. III, pag. 36. Vgl. L. 3. Ww. V, pag. 352.

[2] Alles Denken erfolgt in der Zeit, und die Vorstellung eines zeitlosen Denkens ist eine ebenso sinnlose, wie die eines zeitlosen Geschehens überhaupt. Weisse, Dogmatik I, pag. 337.

selbst der adäquate Ausdruck der absoluten Idee. Entweder ist die Selbstentwicklung des Absoluten ein Process, welcher zu einem bestimmten Resultat führt, wo das Bewusstsein als Gott zur Ruhe kommt; denn wenn es auch heisst, dass der Selbstbegriff, indem er zu seinem Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist, so kann es doch hier nicht gelten; denn was sollte das für ein neues Glied sein? Oder auch ist es ein im Ganzen unveränderlicher, innerer Process, ein Komplex von auf- und abwärts steigenden Strömungen, wo die Momente abwechselnd aufwärts getragen werden zu vollkommeneren Formen oder in niedrigere zurückgedrängt werden. Aber dann ist es nicht wahr, dass das Absolute die Vernunft ist; denn dann wäre es für dies Absolute gleichgiltig, ob das Einzelne vollkommen oder unvollkommen ist; nichts Einzelnes, weder das Vollkommene noch das Unvollkommene, kann absolut werden. Falls die Logik als die Selbstentfaltung der absoluten Idee betrachtet werden soll, giebt es keinen Uebergang zur Naturphilosophie; und wenn die Natur die Entfaltung der Idee ist, wie können dann die niedrigeren Formen selbstständig stehen bleiben, wenn die höheren erreicht werden? Die Ausbildung des Musikers ist mühsam; in seiner technischen Fertigkeit bewahrt er alle seine Uebung als ein negirtes Moment; ebenso müssten die niedrigeren Stufen in der Natur bewahrt werden, so wie sie allmählich höher stiege. In dem Organismus wird allerdings der Mechanismus nach diesem Muster bewahrt; aber ausserhalb des Organismus giebt es viel Unorganisches, und man kann demnach nicht sagen, dass das Absolute sich realisirt hat. So lange das Individuum da ist, giebt es kein Absolutes. Das Bewusstsein des Individuums wird daher auch eine Form für das Anderssein der Idee, und sie müsste als solche innerhalb der Natur gefasst werden; denn wenn der Anfang der Natur der Uebergang der Idee zum Anderssein ist, dann erst kann die absolute Idee die Natur wieder aufheben; das endliche Bewusstsein kann die Grenzen der Natur nicht überschreiten. Gleichwohl lässt Hegel mit dem Organismus die Naturphilosophie schliessen, so wenig als es einen

Uebergang gab von der Logik zur Natur, giebt es jetzt einen von der Natur zum Geist.

Die eine Aufgabe, welche Hegel hatte, war rein erkenntnisstheoretisch; er sollte zeigen, dass die Natur in denselben Formen wirkte wie der Gedanke in dem individuellen Bewusstsein; die Gesetze dieses Bewusstseins fand er in der Phänomenologie. Aber die Uebereinstimmung selbst, die metaphysische Aufgabe, gelingt es nicht zu Ende zu führen, weil das Sein und Denken, trotz der Forderung ihrer Kontinuirlichkeit, als Entwicklungsstufen eines und desselben doch fortwährend parallele Kontraste bleiben. Die Natur lässt sich fassen, aber sie giebt doch nicht ihre existentielle Realität auf gegen die Realität des Begriffes. Es ist und bleibt unmöglich, dass das Anderssein der Natur anfangen kann, wenn die absolute Idee der Logik schon da ist. Mit Recht fragt Hegel: „Ist Gott das Allgenügende, Unbedürftige, wie kommt er dazu, sich zu einem schlechthin Ungleichen zu entschliessen?“ und seine Antwort ist vollkommen unverständlich: „Die göttliche Idee ist eben dies, sich zu entschliessen, dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjektivität und Geist zu sein. Die Bestimmtheit der Natur ist dies, dass die Idee sich selbst bestimmt, d. h. den Unterschied in sich setzt, ein Anderes, aber so, dass sie in ihrer Untheilbarkeit dem Anderssein ihre ganze Fülle ertheilt und mitgiebt. — Das Unterschiedene kann unter dreierlei Formen gefasst werden: das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne, von welchen jenes Gott ist, dieses der endliche Geist und das Besondere oder der Gegensatz entweder an sich oder für uns, die Natur.“[1] Jener Beschluss ist, wenn die Entwicklung eine reale und die Substanz wirklich Subjekt ist, gar nichts anderes als der zweite Grundsatz der Wissenschaftslehre; aber dies ist es wieder nicht, denn die Entwicklung ist nur Scherz, das Ganze ist eine Oscillation.

Mag man es jetzt auch für unmöglich erklären, bei der absoluten Idee als reiner Persönlichkeit nach Hegel's Vor-

---

[1] Encykl. 2. Werke VII, 1. §. 247, Zusatz. 1842.

schrift in der Logik III, 349 sich etwas zu denken, indem dieses Allgemeine kein wirkliches Dasein hat noch seines Inhalts mächtig ist, welcher stets ausserhalb und auf einer niedrigeren Stufe steht, so ist doch darin theils eine energische Aufforderung enthalten, das Bewusstsein als die reale Schlussform der Natur anzusehen, theils ist ein äusserst vollkommener Nachweis geliefert, dass alles Erkennen eine Wesensidentität des Seins und Denkens erfordert. Ist die Natur nur Natur als wirklich verschiedene von allem Bewusstsein, dann ist sie ein beständiger Widerspruch innerhalb des Bewusstseins. Diesen Widerspruch kann die Naturphilosophie nicht lösen, weil es eine praktische Aufgabe ist. Es ist nämlich nicht wahr, dass je mehr ich von dem Ding erkenne, desto mehr von seiner Natürlichkeit, Einzelheit und Unmittelbarkeit verschwindet; denn so lange es nur ein Sprung oder ein Uebergang ist von meinem Gedanken zu meiner Handlung, so lange habe ich die Natur ausserhalb meines Gehirns und so lange ist ihre Materialität für mein Bewusstsein und Begreifen unverletzlich. Die Gottheit, wo Geist und Natur Eins sind, kann ich mir nicht existirend denken, so lange der Widerspruch, welchen er versöhnt, ganz lebendig vor mir existirt. Und darin hat Hegel Recht: das Absolute kann nur als Resultat gefunden werden am Schluss der Entwicklung, wenn überhaupt eine Bewegung, Veränderung und Entwicklung existirt. Meine Einheit mit der Natur kann nur in einem Process gefunden werden, welcher uns beide beherrscht, nicht in einem Wesen, das schon ist, was weder die Natur noch ich bin. Der Pantheismus ist aus dem Grunde unmöglich, dass er einerseits den Process ewig macht, andererseits sich nicht lossagen kann von einem Ziel, welches er dann in dem Begriff Selbstentfaltung substantialisirt. Einen ewigen Process kann nur der Materialismus annehmen, ohne sich selbst zu verleugnen, weil dieser allein einen unendlichen Stoff annehmen kann, ein unerschöpfliches Material, den Process im Gange zu halten.

Sollen wir die Philosophie Hegel's mit einem Wort charakterisiren, so können wir sie Vergötterung des Individuums

nennen. Das Individuum ist das Allgemeine, aber das Wissen des Individuums ist nur das allgemeine Wissen in rein theoretischem Sinne, das Praktische hält dem vollkommensten menschlichen Wissen Stand und verschwindet erst vor dem wahrhaft absoluten Wissen. Indem Hegel diesem Umstand sein Auge verschliesst, vergöttert er das Individuum und hält in Wirklichkeit nur fest an dem menschlichen Erkennen; aber so erreicht er nur eine Formulirung und nicht eine Lösung des metaphysischen Problems: wie können das Sein der Natur und unseres Denkens identisch sein? Wie später so oft geltend gemacht worden, ist Hegel's Logik im Grunde nur Erkenntnisstheorie, seine Philosophie steigt von Anfang an nicht zur Metaphysik, weil er die absolute Idee voraussetzt.

Der Stoff, welchen Hegel hinterliess, war also einerseits eine ganz durchgeführte Analyse der Bedingungen einer giltigen Erkenntniss, andererseits eine solche Metaphysik, dass die drei Hauptpunkte: der Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie, das Verhältniss zwischen dem Individuum und dem Absoluten und das Absolute selbst leicht in einem falschen Licht sich darstellen konnten. Die metaphysischen Tendenzen bei Hegel verdrehen das Verhältniss zwischen den beiden Sphären, indem der Geist von der Natur, d. h. von der Wirklichkeit, gelöst wird. Es wird hierdurch dem spätern Denken ein doppelter Impuls gegeben.

Einerseits geht der Pantheismus, welcher eine blosse Andeutung des Nichtfertigen ist, in den Theismus oder Persönlichkeitspantheismus im Anschluss an Schelling's Lehre von der Freiheit über. Man erwacht zum Bewusstsein, dass das Unbegreifliche in dem zweiten Grundsatz von Fichte das Irrationale in der Naturexistenz ist; die Natur in ihrer konkreten Einzelheit, welche schon von Hegel als zufällig bezeichnet wurde, bleibt ausserhalb des logischen Schemas. Gott offenbart sich in der Natur, und der Uebergang geschieht mit Freiheit. Der Hauptwiderspruch hier ist, dass man sich zwischen das Rationelle und Irrationelle theilt; Gottes Schöpfung der Natur ist absolut ausserhalb des Begriffes und doch

wird sie absolut innerhalb des Begriffes gehalten, indem in Gott eine Entwicklung statuirt wird, welche diese Schöpfung symbolisirt. Die Kategorie „Auchandersseinkönnen" lässt sich kaum anwenden; viel lieber muss man mit Göschel aufrecht halten, dass es (logisch) müsste bestimmt werden können, warum das heilige Kreuz gerade auf Golgatha errichtet wurde, an dieser bestimmten Stätte, zu dieser bestimmten Zeit, gezimmert aus diesem und keinem andern Holz.

Andererseits wird das Unvollendete in dem Pantheismus festgehalten als der ewige durch Gesetz gebundene Process der Natur, und der Materialismus tritt als konsequente metaphysische Anschauung hervor. Die Bedeutung derselben ist, wie wir sehen werden, zum ersten Mal in dieser idealistischen Zeit ernstlich die Menschen fernzuhalten von der Vergötterung des Individuums, und der endlichen beschränkten Auffassung von Begriffen wie Freiheit u. dergl. ein Ende zu machen. Alle abstrakten Begriffe und Gemeinnamen scheinen unmittelbar gut bekannt zu sein; aber dies ist, wie Hegel sagt, noch nicht Erkenntniss, und erkannt können sie erst werden dadurch, dass sie zurückgeführt werden zu ihrer sinnlichen Wurzel und von da auf's neue entwickelt werden, und nicht dadurch, dass sie zu leeren Worterklärungen ausgebildet werden, welche nur angeben, was man bei ihnen zu denken glaubt. Sowohl die Reduktion zum Sinnlichen als auch die Wiederentwicklung muss durchgeführt werden; man kann sich nicht das eine der Mittel ersparen, ohne sich dem auszusetzen, dass man falsch sieht. Als der Typus dieses Entwicklungsganges steht Ludwig Feuerbach da.

Die Philosophie Feuerbach's tritt ursprünglich in direktem Anschluss an Hegel auf. Durch den Glauben an das Allgemeine, an die abstrakten Begriffe, sieht er sich schliesslich in's Gedränge gebracht mit dem Wirklichen, welches als sinnlich sich zu erkennen giebt. Wenn das Allgemeine der Ausdruck der Vernunft ist, so wird das Sinnliche unvernünftig; aber wenn Windelband in seiner Geschichte der neueren Philosophie infolge der Thatsache, dass Feuerbach sich schliesslich vom Allgemeinen zum Sinnlichen wendet, Veranlassung

nimmt, Feuerbach unter den Irrationalismus einzureihen, so ist dies nicht berechtigt. Denn Feuerbach wird eben keinen Augenblick Irrationalist; vielmehr geschieht die ganze Bewegung innerhalb der ratio. Wenn das Allgemeine für sich alle Vernunft gepachtet hat, dann wird das Einzelne unvernünftig; daher verwendet Feuerbach alle seine Kraft darauf, zu zeigen, dass das Allgemeine gerade dadurch vernünftig wird, dass es aus dem Einzelnen entspringt. Feuerbach schliesst daher wieder mit dem, womit auch Hegel schloss, nur auf andere Weise und ohne es ganz durchgearbeitet zu haben. Wenn Hegel mit der Ansicht schliesst, dass Inhalt Form ist, dass die Vernunft ihre eigene Substanz ist, so ist dies nur ein Ausdruck dafür, dass das Irrationale ganz verbannt ist; Feuerbach erreicht dasselbe, indem er erklärt, dass der Umstand, dass Etwas ist, kein Problem ist; allein dadurch, dass es zum Problem gemacht wird, entsteht der Irrationalismus. Feuerbach ist Idealist, er glaubt an den Fortschritt der Menschheit, und was mehr ist, an ihre universale, wenn auch nur typische Bedeutung; deshalb ist der Mittelpunkt in seinem Denken die Religion, sowohl als praktisches wie auch als metaphysisch-theoretisches Objekt. Die Darstellung des Entwicklungsganges seiner Philosophie, die genetische Eintheilung, wie wir sie oben nannten, wird das hier Gesagte einzeln nachweisen; 1) ursprünglich sah Feuerbach das Wirkliche, die Substanz in dem Allgemeinen; 2) alsdann sah er das Wirkliche in dem Einzelnen im Streit mit dem Allgemeinen, während die Vernunft zwischen diesen hin- und hergeworfen wurde; 3) endlich suchte er einen festen Standpunkt zu finden, indem er die Vernunft an das sinnlich Wirkliche band. Der erste Standpunkt erstreckt sich vom Jahre 1828 bis 1837, die letzte bedeutende Schrift hier ist die Darstellung von Leibniz. Mit Pierre Bayle, 1838, ist der zweite Standpunkt deutlich eingenommen, und die Grenze dieser Periode, welche sehr schwer zu bestimmen ist, scheint mir am besten in's Jahr 1843 gesetzt zu werden, so dass die „Grundsätze“ die letzte bedeutende Arbeit wird auf diesem Standpunkt; zwar ist schon um diese Zeit die „Sinnlichkeit“

proklamirt, aber es ist doch hier noch eine Spur von der metaphysischen Resignation, von der Feuerbach später gar nichts wissen will. Man muss sich hier mit der sinnlichen Welt begnügen, als ob von einer Wirklichkeit an sich ausserhalb der sinnlichen die Rede wäre. Erst mit „Luther“, 1844, beginnt die letzte Periode der Denkgeschichte Feuerbach's.

Die Philosophie Feuerbach's.

A. Metaphysik.

Erste Periode 1828—1837.

1. Des Menschen Erkenntniss Gottes ist Gottes Erkenntniss seiner selbst.

Dem Verhältniss zwischen dem Individuum und dem Allgemeinen wendet Feuerbach von Anfang an seine Aufmerksamkeit zu, dieses Verhältniss ist es, welches er zu erörtern sucht, und ein fundamentaleres Problem giebt es auch nicht in der ganzen Metaphysik. Schon als junger Studirender der Theologie in Heidelberg zeichnet Feuerbach sich aus durch seinen Durst nach konkreten Gegenständen für sein Wissen; das Abgeleierte und Wässerige erweckt bei ihm Ueberdruss, so dass er sich entschieden davon abwendet; Bedürfniss ist ihm, dass seine Phantasie gefesselt wird; dort muss Raum für dieselbe sein, wo er selbst eine bleibende Stätte finden soll. Es ist nicht gewöhnlich, einen 19- bis 20jährigen Jüngling so genau seine Urtheile über die Gegenstände seines Studiums präcisiren zu sehen, wie er es thut in dem Brief vom Jahre 1823 an seinen Vater.[1] Als er 1824 nach Berlin kommt, ergreift ihn die Hegel'sche Philosophie, und nur wenig Bedeutung braucht man seiner Erklärung beizulegen, dass er nicht be-

[1] Grün I. pag. 170. f. Vgl. Curric. vitae. Ww. II, pag. 381. 1824.

absichtigt, Hegelianer zu werden.[1] Mit einer zum Theil sehr höhnischen Beurtheilung der Theologie verlässt er dieses Studium. Wie er damals war, stark im Gefühl, mit der Lust des werdenden Stilisten zum Effekt, zeigt dieser Brief uns deutlich, indem er schreibt: „Die Theologie giebt mir nicht, was ich fordere, was ich brauche, nicht mein tägliches Brot, nicht die nothwendigsten Viktualien meines Geistes, dem Armen reichte sie am Kreuze noch statt des ersehnten Trunkes kühlen Wassers einen Essigschwamm. Palästina ist mir zu eng." Als Vehikel für die Theologie kann Palästina doch nicht aufgefasst werden, da gerade die Theologie für den Gekreuzigten Partei nimmt, der Ausdruck ist Knalleffekt. Weiter unten heisst es: „Ich bin wie eine hab- und herrschsüchtige Seele, die Alles, aber nicht als empirisches Aggregat, sondern als systematische Totalität an sich reissen und verzehren will; unbegrenzt, unbedingt ist mein Verlangen (man hört den Jüngling): ich will die Natur an mein Herz drücken, vor deren Tiefe der feige Theologe zurückbebt, deren Sinn der Physiker missdeutet, deren Erlösung allein der Philosoph vollendet. Den Menschen aber, den ganzen Menschen, nicht wie ihn der Arzt auf dem Krankenlager oder in der Anatomie, wie der Jurist im Staate oder im Zuchthause, der Kameralist als Bäcker ihn sucht. Mit den Alles durchdringenden und durchlaufenden Wurzelfasern der Gedanken will ich reichen und mich ausdehnen bis an die Enden der Welt; Gott und sie, dieses schöne Geschwisterpaar, aus ihren vergrabenen Grundfesten und nächtlich verborgenen Sitzen emporgehoben, um das Sonnenrad der Philosophie kreisen und freudig sich entfalten sehen zu Einem blüthe- und früchtevollen Baum des Lebens."[2] So spricht der begabte Jüngling, welcher eben aus dem Quell der Erkenntniss so viel getrunken hat, dass er seiner Kraft sich bewusst ist; ihm fehlt der Stoff, und deshalb schlägt er nur die Luft mit seinen Schwingen, ohne fliegen zu können; er ist romantisch. Ent-

[1] Grün I, pag. 180. An den Vater d. 21. April 1824.
[2] Grün I, pag. 189 ff. An den Vater d. 22. März 1825.

geht er der Gefahr, sich in die hohlen Redensarten zu verlieben, so wird er später etwas Tüchtiges werden, und dieser Gefahr entging Feuerbach, weil in ihm nur für eine Liebe Platz war, nämlich die zur Philosophie. Was man in der Jugend nicht mit Begeisterung gepflegt hat, das wird auch nicht den Stoff abgeben können für die nüchterne Thätigkeit des Mannes. In der Philosophie vermochte Feuerbach seine ganze Geisteskraft zu vereinigen, wie in Einer Thätigkeit, einem Brennpunkt: wie er auch später schreibt: „Nun kann ich mich aber nur dem mit Erfolg widmen, an dem ich mit Leib und Seele hängen kann.“[1] Eine solche Geschlossenheit und Einheit hält im eigentlichen Sinne Leib und Seele zusammen, wohl besser noch als Essen und Trinken.[2]

Eine originale Auffassung der Lehre Hegel's legt er schon in seiner Dissertation „De ratione una universali, infinita,“ 1828 an den Tag. Der Pantheismus Hegel's, über den man erst in dem Religionsstreit der dreissiger Jahre zur vollen Klarheit kam, tritt schon in dieser Schrift scharf hervor durch die Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Individuum und dem Allgemeinen. Die Vernunft ist die Menschheit in den Menschen, ist ihre Gattung, inwiefern sie denkende sind. Das Allgemeine verhält sich zum Einzelnen wie das Abstrakte zum Wirklichen. „Die ‚Nase‘ existirt nicht, sie ist ein Abstraktum; es sind nur die vielen verschiedenen Nasen; das mit sich gleiche Wesen ist hier nur Idee, nur Gedanke.“ Ein so Abstraktes ist die Vernunft nicht. „Ich verhalte mich im Actus des Denkens nicht so als Individuum zur Vernunft als meinem Wesen, wie ich als sinnliches Individuum zur Gattung mich verhalte. Im Denken, als dem Verwirklichungsakt der Vernunft oder als Denkender bin ich darum nicht Dieser oder Jener, sondern Keiner, Niemand, nicht ein Mensch, sondern der Mensch schlechtweg,[3] im Denken bin ich alle Menschen.“[4] Aber dem Selbstbewusstsein voraus geht schon

[1] Kapp pag. 44. 1834.
[2] An Ed. Fb. 1828. Grün I, pag. 199.
[3] Ww. II, pag. 386 f.
[4] Grün I, pag. 207.

ein objektives Denken, welches weder aus der Erfahrung noch aus der Subjektivität stammt; das Bewusstsein zeigt nur die Menschen verschieden, aber macht sie nicht verschieden. Diese Verschiedenheit der denkenden Individuen, diese Zweiheit und Determination führt zu der Annahme, dass die Vernunft, welche nicht eine bloss endliche ist, auch nicht eine bloss menschliche sei. Es giebt nur Eine Vernunft.[1] Aber diese Vernunft ist etwas von mir Getrenntes: „Könnte das Individuum das Bewusstsein gleichsam in sich absorbiren, in sich, dieses einzelne Individuum, zusammendrängen und verschlingen, so müssten, wenn Ein Individuum betrunken ist, alle andern betrunken sein."[2]

Das Allgemeine und Einzelne, welches wir also als Feuerbach's Ausgangspunkt betrachten müssen, ist im Verhältniss zu demjenigen Hegel's recht eigenthümlich. Das Allgemeine kann nicht vollständig in dem Individuum existiren, weil Alles, was jetzt ausserhalb des Individuums ist, dann in demselben sein müsste. Das Individuum gehört zur Natur, und da ist, wie Feuerbach's Bestimmung der Gattung zeigt, das Allgemeine (die Nase) abstrakt und nicht wirklich; aber in der Vernunft haben wir in Bezug auf den theoretischen (denkenden) Menschen ein konkretes Allgemeines; das objektive Denken in der Natur und das subjektive im Bewusstsein hat demnach eine verschiedene Stellung zum Individuum. Das Verhältniss zwischen der Natur und dem Denken lässt daher Feuerbach keine Ruhe; der Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie scheint ihm nicht berechtigt, und muss so scheinen, wenn man nicht die Wirklichkeit in dem Gehirn mit der Wirklichkeit ausserhalb desselben verwechselt. „Gäbe es keine Natur, nimmermehr brächte die unbefleckte Jungfer: Logik eine aus sich hervor."[3] Die Realität des Gedankens an und für sich ist eben keine Naturexistenz, wenn der Gedanke in subjektivem Sinne gefasst wird, als in meinem Be-

---

[1] Grün I, pag. 211 f.
[2] An Prof. Harless 1828. Grün I, pag. 203.
[3] Curric. vitae Ww. II, pag. 386.

wusstsein lebend. Das Pantheistische in dem objektiven Denken, wie die Natur, schliesst jede endliche Form als bleibend aus. Daher heisst es schon jetzt von der absoluten Philosophie: „Wie verhält sich die Hegel'sche Philosophie zur Gegenwart und Zukunft? Ist sie nicht die vergangene Welt als Gedankenwelt? Ist sie mehr als eine Erinnerung der Menschheit an das, was sie war, aber nicht mehr ist?"[1]

Die Vernunft ist das Wesen, es giebt nichts Irrationales; dies ist Feuerbach's Hegel'sche Anschauung. Gedanke und Sein sind die beiden Formen des Wesens: „Die Philosophie unterscheidet sich nur dadurch von den übrigen Gestalten des Geistes, dass sie das Wahre, das Absolute als Gedanke oder in der Form des Gedankens erfasst. Derselbe Geist und Gehalt, der in dem Elemente des Denkens als Philosophie eines Volkes sich ausprägt und vergegenständlicht, ist auch in der Religion, der Kunst, dem politischen Zustand enthalten und ausgedrückt, aber in der Gestalt der Phantasie, der Vorstellung, der Sinnlichkeit überhaupt."[2] Dass ich im Denken das Allgemeine konkret und handgreiflich bin, während das Allgemeine in der Natur abstrakt ist, liegt darin, dass das Denken allein ein hinreichend klares Element ist, dass das Allgemeine als die Substanz dadurch gesehen werden kann; dass die Substanz in der Natur Vernunft ist, wird uns ja auch erst deutlich durch das Denken.

Dieses innere Ringen zwischen Denken und Sein zwingt Feuerbach einerseits in die Untersuchung der sinnlichen, natürlichen Existenz des Menschen und andererseits in sein allgemeines Dasein sich zu vertiefen; man wird dies aus dem Brief ersehen, welchen er mit seiner Disputation an Hegel schickte: „Es wird und muss endlich zu dieser Alleinherrschaft der Vernunft kommen. — Es kommt daher jetzt nicht auf eine Entwicklung der Begriffe in der Form ihrer Allgemeinheit, in ihrer abgezogenen Reinheit und abgeschlossenem Insichsein an, sondern darauf an, die bisherigen weltgeschicht-

[1] Curric. vitae Ww. II, pag. 386.
[2] Kritik d. Geschichte d. Phil. von Hegel. Ww. II, pag. 7. 1835.

lichen Anschauungsweisen von Zeit, Tod, Diesseits, Jenseits, Ich, Individuum, Person und der ausser der Endlichkeit im Absoluten nur als absolut angeschauten Person, nämlich Gott u. s. w. wahrhaft zu vernichten und in ihre Stelle als unmittelbar gegenwärtige, weltbestimmende Anschauung die Erkenntnisse einrücken zu lassen, die sich in der neueren Philosophie als ein Reich des An sich und Jenseits, in der Form der nackten Wahrheit und Allgemeinheit eingewickelt finden. — Denn es (handelt) sich bei der Philosophie, die nach Ihnen benannt wird, nicht um eine Sache der Schule, sondern der Menschheit.“[1] In den Vorlesungen in Erlangen, 1829—1832, heisst es: „Die Bildung in den christlichen Staaten und Perioden dreht sich als um ihren Mittelpunkt um Lehre, Glauben und Anschauung Gottes als eines willkürlichen, nach Zwecken und Absichten sich bestimmenden, dem Individuum und seinen Interessen, seinen individuellsten Gedanken, Gesinnungen, Wünschen Gehör leihenden Wesens. — Während die Philosophie nur sucht und will: was ist, so lehrt dagegen die gemeine Weltanschauung, was sein sollte und was nicht sein soll. Diese Anschauung einer willkürlichen Anordnung ist aber die dem Menschen wohlthuendste, weil sie das Feld seiner Wünsche, seiner subjektiven Gedanken und Interessen in jeder Rücksicht nicht beschränkt, während das einfache: Es ist so, Es kann nicht anders sein, welches der Ausspruch und das Motto der Philosophie ist, die Seele zur einfachen, absolut bestimmten, alle Subjektivität abschneidenden Anschauung bringt.“[2] Aber, müssen wir fragen, wo findet man ein solches Absolutes, welches ist, gerade weil es ist? Der Gedanke ist spitzfindig und dialektisch und versteht es namentlich, dem Absoluten eine Form zu geben, welche den Wünschen entspricht; wenn die Wünsche sich ändern, dann ändert sich auch das Absolute; die Natur allein (das objektive Denken) leistet dem Wirklichen sichere Gewähr. Aber diese Gewähr hat der Gedanke alle Auf-

[1] Grün I, pag. 216—217. 215.
[2] Grün I, pag. 303.

forderung, unter der Form des Gedankens als das Allgemeine, unbedingt Nothwendige zu fassen; man kann erst Einwand erheben, wenn diese Tendenz, wie in der spekulativen Philosophie, zu einer willkürlichen, nur auf dem subjektiven Denken gestützten Selbstkonstruktion des Absoluten ausartet und fordert, dass dieses Selbstkonstruirte die wirkliche Natur sein soll. Diese Tendenzen charakterisirt Feuerbach, wenn er sagt: „Du dachtest als Philosoph, aber du schriebst nicht als Philosoph; du verwandeltest stets das Gedankenwesen, so wie du es aussprachst, in ein Wesen von Fleisch und Blut. Du stelltest an das Objekt des Denkens die Forderung, dass es zugleich ein Objekt der Aesthetik sei; du wusstest, dass die Philosophie als solche, die blosse Vernunft, der reine Gedanke nichts für den Menschen ist, nichts über ihn vermag, dass man nur dann den Menschen von einer Wahrheit überzeugen kann, wenn man sie aus einem Vernunftwesen, einem Ens rationis zu einem dem Menschen gleichen, einem sinnlichen Wesen macht.“ [1]

Dies ist also jetzt der Standpunkt: der Körper macht mich zum Individuum, aber der Geist in mir ist allgemein. Aber dieser Dualismus ist in dem Pantheismus nicht ganz aufgelöst, bevor er innerhalb der Grenze des Bewusstseins gebracht ist; bin ich im Gedanken alle Menschen, wie kann ich dann als Individuum bewusst sein, wenn die Individualität im Bewusstsein nicht wurzelt? Daher heisst es in „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“, 1830: „Indem du bewusst bist, hast du zu unterscheiden das Bewusstsein selbst, und das, dessen du dir bewusst bist, den Gegenstand; das Bewusste bist du selbst, dieser bestimmte, einzelne Mensch, dieses besondere Subjekt oder Individuum, inwiefern es bewusst ist, die Einzelheit, wie und wiefern sie Gegenstand des Bewusstseins ist. Der Gegenstand also wohl, dessen du dir bewusst bist, ist ein Einzelnes, Besonderes, bist du eben; das Bewusstsein selbst aber ist schlechthin allgemein; das Wissen ist eine Thätigkeit des Wesens, des Geistes selber; das Bewusstsein als solches ist

[1] Vorwort zur Gesammtausgabe. W. I, pag. VII f.

durch alle Menschen hindurch sich selbst gleich, identisch mit sich, Eins, verschieden sind nur die Bewussten, der Gegenstand, die bestimmten Personen, die im Bewusstsein sich selbst wissen. — — Du bist Eins mit dem Bewusstsein als Bewusster, Eins mit dem Denken, in welchem Alle Eins sind, als Denkender, du bist geistig untergegangen, aufgelöst in den Geist. Die äusserliche Verwirklichung dieser geistigen Auflösung und Negation ist der Tod." [1] Hierdurch ist indessen auch das geistige Allgemeine auf ein Minimum wirklicher Existenz reducirt, wie früher das Allgemeine in der Natur, und ebenso wenig hat die sinnliche Existenz in all ihrer Einzelheit eine Realität. Das Wesen ist nicht dieses Individuum selbst, sondern die Realität dieses Individuums ist theils diese ganz besondere Bestimmtheit, theils die Wesenheit, und es wird also für Feuerbach gelten, eine Einheit für diese beiden Bestimmungen zu finden, welche ja zusammengehen in dem existirenden Individuum. Das Allgemeine stand für Hegel als das Ewige, Absolute, Vollkommene da, das Allgemeine sollte adäquat, realiter zur Stelle gebracht werden als Idee in dem Selbstbewusstsein, und wesentlich gegen diese Vorstellung verstösst Feuerbach. Er lehrt daher auch, dass nur das Absolute vollkommen sein kann, ohne in der Vollkommenheit zu ertrinken, das Individuum darf sein Ziel nicht erreichen, denn wenn es selbst vollkommen würde, so würde es damit aufhören, Individuum zu sein; [2] nur so weit ist es Selbst, als es verschieden ist, und das Wesen ist ja dem Selbst allein Selbst. Aber wenn es so zu den Phantasien gerechnet werden muss, die absolute Idee in ihrem eigenen Selbstbewusstsein realisirt zu glauben, so ist es auch nur eine Phantasie, welche uns das ewige Bestehen des Individuums vorschwindelt; der Glaube an eine Unsterblichkeit ist, wenn er wörtlich genommen werden soll, falsch und ungereimt. „Gott ist nur die Peripherie ihrer Religion, der Mittelpunkt sind die Individuen selbst. Die Individuen erkennen nur

[1] W. III, pag. 65, 66.
[2] W. III, pag. 7.

deswegen einen Gott über sich an, um an ihm einen unendlichen Raum zu besitzen, in dem sie ihre beschränkte, besondere, erbärmliche Individualität ohne Störung, ohne gegenseitige Beeinträchtigung und Einschränkung, die im wirklichen Leben unvermeidlich sind, bis in alle Ewigkeit hin ausdehnen und breitschlagen können."[1] Feuerbach ist eine sehr religiöse Natur; es empört sein Innerstes jedesmal, wenn er das Religiöse durch unreine Zusätze verpfuscht sieht; das höchste Ziel des Menschen, seine Religion, ist, seine Einzelheit und seine Allgemeinheit zu vereinigen; das Allgemeine ist das Rationale; aber das Einzelne wird erst irrational, wenn es trotzig sich über seine durch Zeit und Raum bestimmten Grenzen hinaus erhebt; die Selbstsucht ist es, welche ihre Rohheit durch das von der Sympathie bestimmte Wesen des Menschen durchblicken lässt. Dies ist der Kernpunkt in der merkwürdigen Schrift, die wir hier vor uns haben. Für den Menschen heisst es, ist das Sein an sich unerträglich; denn Sein ist Gemeinschaft, Fürsichsein ist Isolirung, Ungemeinschaftlichkeit; aber das Nichts ist eben auch das Ungemeinschaftlichste, Isolirteste, was es nur immer in der Welt gäbe. Alle Handlungen lassen sich aus der Liebe ableiten, daraus dass das sittliche Wesen des Menschen eben darin besteht, sein blosses natürliches Selbstsein aufzugeben und den Grund seines Seins in dem Sein eines Andern zu haben.[2] Wärest du eben nur das, was innerhalb deiner Haut ist, so würde dein Leben nicht in dem Handeln bestehen; Alles wodurch du dich in ein Interessenverhältniss zu etwas Anderm als dir selbst stellst, zeigt, dass dein Sein nicht seinen Grund in dir allein hat. Im Ernst jedoch wird dieser Beweis erst im Tode für dich geführt; denn früher wird deine phantastische Einbildung, ganz allein selbst zu sein, nicht von wirklicher Bedeutung; in dem Augenblick des Sterbens bist du absolut allein für dich; aber gerade in demselben Augenblick bist du Nichts.[3]

---

[1] W. III, pag. 12.
[2] W. III, pag. 13—14.
[3] W. III, pag. 17.

Ich, das Individuum, bin also sowohl einzeln als auch allgemein; denn ich bin dieses ganz besonders Bestimmte, aber zu dieser Bestimmung gehört ein Aufgehen in Andere, dieses Aufgehen in Andere ist mein Wesen, durch dasselbe ist das Allgemeine gerettet. Wie der Begriff des Egoismus von Vielen so weit gemacht ist, dass er auch die Sympathie umfasst, so verhält es sich hier mit demjenigen des Individuums, er umfasst auch die Gattung. Indem Feuerbach eine solche Betrachtung geltend macht, läuft er Gefahr, in eine fade Wortspielerei zu gerathen; aber dies ist eben seine grosse Bedeutung, dass er sicher und bestimmt den Pfad zu finden weiss, welcher über diese gefährlichen Abgründe führt. Das Fade und Bedeutungslose wird nämlich erst dann an den Tag treten, wenn das Einzelne und Allgemeine trotz der behaupteten Fusion dauernd sich dem Gedanken als Widersprüche darstellen; dieses vermeidet Feuerbach, indem er die Grenze als positiv bestimmt, eine für seine ganze Philosophie ausserordentlich wichtige Bestimmung. „Nur das Nichts ist das Schrankenlose. Nur Eine Waffe giebt es gegen das Nichts, und diese Waffe ist die Grenze, sie ist der einzige Haltpunkt eines Dings, die Schranke seines Seins. Denn die Schranke oder Grenze ist nicht aussen herum, wie etwa der Zaun um das Feld, sie ist die eigene Mitte, das Centrum eines Dings. Alles in der Natur ist daher das, was es ist, nicht durch den Stoff, woraus es besteht, sondern vielmehr durch die Beschränkung des an sich unbestimmten Stoffes, durch das bestimmte Verhältniss, die bestimmte Verbindungsweise der Stoffe, und eben in dieser Bestimmtheit des Verhältnisses der Stoffe besteht die Schranke, wie das Wesen eines Dings.“ [1] Wie der Fisch nur in dem Wasser leben kann, und wie er die Grenze seines Seins findet, wo diese Grenze überschritten wird, so gehört das Erdenleben mit zum Wesen des Menschen als die Grenze desselben. [2] „Jede Thier- und Pflanzenspecies, jeder Menschenstamm, jedes

---

[1] W. III, pag. 41.

[2] W. III, pag. 42 u. Erl. Vorl. 1829. Grün I, pag. 305.

Menschenalter, jedes Zeitalter ist so eine eigene Lebensart, ein eigenes Lebensmass, aber das allgemeine, das einzige und letzte Mass aller dieser vielen besondern Masse ist die Natur selber, wie sie Erdnatur ist." [1] Wenn es die Aufgabe der Philosophie ist, darüber nachzudenken, was ist, aber nicht über allerlei Anderes, von dem man wünschen könnte, dass es wäre, so haben wir hier ein Beispiel einer solchen Selbstbegrenzung, das Ding ist nur, was es ist. Unter Leben verstehen wir Erdenleben, und wo die irdischen Lebensbedingungen nicht sind, kann das, was wir Leben nennen, auch nicht sein, wie z. B. auf dem Mond; zum Wesen des Lebens gehört auch diese Einzelheit, diese Begrenzung. Die Liebe ist die Kategorie, worin Feuerbach den Begriff des Allgemeinen ausdrückt, zu dessen Wesen das Einzelne gehört; [2] diese Kategorie ist Allen wohlbekannt, und wenn der Gedanke in dieser Form dargestellt wird, verspürt er nicht mehr die Lust, das Einzelne und das Allgemeine zu trennen. Eine andere Form für denselben Begriff des Allgemeinen ist die Seele; „der Körper ist der Gegenwurf und Gegenstand der Seele; sie ist nur Seele in der ununterbrochenen Ueberwindung und Aufhebung dieses ihres Vorwurfs, die Immaterialität ist kein todtes, festes, ruhendes Prädikat, das ihr etwa anhängt, wie einem Dinge eine Beschaffenheit anhängt, sie ist nur immateriell als verneinend und verzehrend die Materie; ist dem Körper aller Stoff und Kraft ausgesogen worden, so dass er nicht mehr Gegenwurf sein kann, so verschwindet die bestimmte einzelne Seele zugleich mit ihrem Leibe. Die Seele ist kein Ding, kein ruhendes, fixes Wesen, das etwa wie die Auster, so in ihrem Körper sässe; sie ist lauter Leben, lauter Thätigkeit, heiliges, übersinnliches Feuer, sie ist nie fertig, eine abgethane Sache; ihr kommt kein abgestandenes Sein zu; sie wird nur, sie ist nie. Aber eben diese reine Thätigkeit, die Seele, wie sie bestimmt, wie sie identisch ist mit dem bestimmten Leibe, endet auch zugleich mit

[1] W. III, pag. 43.
[2] Grün I, pag. 305 f.

demselben.[1] „Du existirst ja schon im Leben, seinem vergangenen Theil nach, nur als erinnerte Person.“[2] Die Seele ist in dem Leibe, heisst gedankenmässig ausgedrückt: sie bezieht sich auf ihren Leib, er ist ihr Gegenstand. — — Sinnliches ist Gegenstand der Seele in der Empfindung, und zwar ist ihr entweder vermittelst ihres eignen sinnlichen Daseins, des Leibes, anderes sinnliches Dasein, wie in den Empfindungen der Sinne oder unmittelbar ihr eigenes sinnliches Dasein, wie in Schmerz und Lust, oder beides zugleich Gegenstand. In der Empfindung ist aber auch schon die Seele in sich und für sich, d. h. sich selbst Gegenstand. — — Aber in der Empfindung ist die Seele nur sich Gegenstand, indem ihr der Leib Gegenstand ist, sie ist nicht unmittelbar durch und in sich selbst, sondern nur vermittelst und in der Gegenständlichkeit des Leibes sich Gegenstand. Die Seele ist ausser dem Körper, heisst aber in Gedanken und in der Wahrheit, abgelöst das roh sinnliche, nichts Anderes als: die Seele ist Denken, Freiheit, Wille, Vernunft, Selbstbewusstsein. Denn als Geist, nicht mehr als Empfindung, ist die Seele nicht gerichtet und bezogen auf das Sinnliche und ihren Leib, ist sie nur in sich, also ausser ihrem Körper. — — Glaubst du aber, dass die Trennung der Seele vom Leibe und ihr Ausserdemkörpersein etwas Anderes bedeute und bedeuten könne, als dass die Seele sich vom Leibe unterscheide, und in dieser Unterscheidung Denken und Vernunft sei, so musst du dir das Verhältniss der Seele zum Leibe als ein räumliches und sie selbst als ein Räumliches vorstellen[3].

Das Geistige, Allgemeine ist also mit grossem Nachdruck pantheistisch bestimmt, weshalb es auch nicht lange währt, bis die Schwächen des Pantheismus Feuerbach klar wurden. Namentlich wird der Pantheismus nicht dem genügen, was bei seinen Versuchen, den Gedankengang Hegel's durchzuführen, den Kern bildet; dies beruht darauf, die Natur, die Materie, als das Anderssein der Idee so aufzufassen, dass der

[1] W. III, pag. 58.
[2] W. III, pag. 76.
[3] W. III, pag. 60 f.

vollkommene Stand die niedrigeren Stufen nicht ausser sich hat. Der oscillirende Process wird hier anerkannt, aber zeigt auch bald seine thönernen Füsse. Doch Vieles von dem, was Feuerbach jetzt ausspricht, verlässt er nie, sondern betont es immer schärfer; ich will namentlich hervorheben die Auffassung des Organismus als eines geistigen Körpers, wo das nur das Geistige ist, dass die Stofftheile in einer durchgehends wechselseitigen Relation sind, und nur sind, was sie sind, in dieser Relation. Das Leben wird als Geist bestimmt, als dasjenige, welches seine eigene Ursache ist, und die ganze Natur wird des Lebens theilhaftig; denn indem die Natur eine Geschichte hat, sieht man, dass sie selbst das Princip ihrer Veränderungen ist.[1] Auf diese pantheistische Betrachtung gestützt, kann man dem Menschen sagen, dass nichts verloren ist, wenn er stirbt; das wesentliche in ihm bleibt in der Erinnerung zurück, wenn er stirbt; er hat nach dem Tode genau die Bedeutung, welche er sich im Leben verschaffte.[2] Nur wenn er Alles ist, bleibt Nichts zurück, wenn er stirbt.[3] Ein so Alles umfassendes Wesen ist die Natur, und daher ist sie ewig; die Natur ist als die Alles umfassende Relation aller Stofftheile Geist; sie hat ihr Ziel, hat ihr Wesen in der denkenden Lebensform erschöpft: das Denken ist der Ausdruck der Vollendung. Der gewöhnliche Pantheismus begnügt sich damit, das Wort Natur oder Geist als das Allgemeine hinzustellen; aber für Feuerbach ist es charakteristisch, dass er mit einem solchen Abstraktum, einer solchen Redensart sich nicht begnügen kann, sondern ein konkreteres haben muss: die denkende Lebensform. Daher heisst es auch hier: ewig ist der Mensch — und ewig wird es auch daher Menschen, Personen, Bewusste geben.[4]

Die Bedeutung von allen diesen Betrachtungen ist die, dass wie pantheistisch auch die ganze Aufassung des Verhältnisses zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen ist, so

[1] W. III, pag. 48—53.
[2] W. III, pag. 46, 80, 88.
[3] W. III, pap. 71.
[4] W. III, pag. 72.

enthält sie doch ein starkes Ringen zwischen dem Idealismus und Realismus. Während der Geist Hegel's eigentlich das Ich Fichte's ist, und der Begriff des Seins nicht über den Begriff des Denkens hinauskommt, so dass das sinnliche Sein der Natur eigentlich als etwas da steht, das nicht sein soll, so entfernt Feuerbach den Nachdruck von dem, dass die Sinnlichkeit negirt werden soll, auf den Moment hinüber, dass sie in der Negation nicht gelöscht, sondern bewahrt werden soll. Wird der Nachdruck auf die Negation gelegt, so wird man Idealist und findet die höchste Realität in dem transcendenten geistigen Sein, wo das natürliche Dasein sich nicht weiter dehnt, als es sich einer Negation geziemt. Wird die Bewahrung der Naturexistenz behauptet, so wird man gleich dazu geführt, die Vorstellung des Transcendenten zu bekämpfen, und die Konsequenz hiervon führt zum Realismus. Sei zufrieden mit der gegebenen Welt! wird bereits jetzt das Thema im Denken Feuerbach's. Was Feuerbach später sagt von seiner Schrift „Abälard und Heloise“, gilt jetzt schon im Jahr 1830: „Dass ich bereits in dieser Zeit vollständig die Schranken einer besondern philosophischen Schule überwunden hatte, beweisen meine ‚humoristisch-philosophischen Aphorismen‘. Allerdings ist der ‚Grundgedanke, die Idee dieser Schrift, welche die Unsterblichkeit des Geistes nur in seine gegenwärtige Thätigkeit und Wirksamkeit versetzt, das Wesen der Seele nur nach dem Gegenstande ihrer wahren Thätigkeit bestimmt, das Wesen derselben nur als eine Identität des Subjekts und Objekts (sit venia verbo!) erfasst, im Sinne und Geiste der Hegel'schen Philosophie, welche überall das Konkrete dem Abstrakten, das Diesseits dem Jenseits entgegensetzt; aber es ist doch keine specifisch Hegel'sche und hängt zusammen mit Tendenzen und Anschauungen, von denen Hegel selbst nur ein Ausdruck, nicht die Ursache ist, nur in Bezug auf seine so zu sagen moralische, nicht seine metaphysische Lehre (von der Seele) stehen.“[1] Die gangbaren Vorstellungen von Tod und Unsterblichkeit, die Aus-

[1] Verhältniss zu Hegel 1840. Grün I, pag. 389.

drücke reiner, transcendenter Vorstellungen wurden ja schon 1830 zurückgeführt innerhalb der Grenzen dieser Welt, so dass das Geistige die Relationen des Stoffes, die Kräfte, wird. Der Mensch findet seine Ewigkeit in der Gattung, aber infolge der nominalistischen Bestimmung des Gattungsbegriffs wird der Nachdruck auf das natürliche Dasein als die reale Existenz gelegt. Dass Feuerbach wenigstens zum Theil sich seiner realistischen Tendenz voll bewusst ist und auch des schneidenden Gegensatzes zu der Betrachtungsweise Hegel's, werden einige seiner satirisch-theologischen Distichen vom Jahre 1830 zeigen:

„Schön ist das Jenseits, ja wohl! jedoch nur im Lichte der Hoffnung.
In der Entfernung allein nimmt es so gut sich ja aus."

„‚Wesen ist nur der Begriff'; das heisst, das Gerippe vom Menschen
Hat mehr Realität als der lebendige Mensch;
Fleisch und Geblüt ist nichts als ein überflüssiges Beiwerk.
Selber das Leben ist nur Zusatz zur Knochensubstanz.
Drum wird auch der Begriff nie Fleisch und Blut bei den Jüngern.
Wie der Knochen hinein, geht er auch wieder heraus."

„Wie? hochmüthig erscheint Euch die Hegelianische Weisheit?
Wie die Hyäne begnügt sie sich mit Knochen allein." [1]

Allerdings wird dieser Realismus gleichzeitig in der Vernunft zurückgehalten, das Denken steht auch für Feuerbach als das Substantielle da, und das Realistische zeigt sich nur darin, dass der Pantheismus das Transcendente verwirft. Diese Tendenz, welche später die jüngere Hegel'sche Schule charakterisirt und sonst gewöhnlich auf Strauss' „Leben Jesu 1835" zurückgeführt wird, finden wir also Veranlassung, weit früher bei Feuerbach zu konstatiren; nur wird man leicht verstehen, dass die beiden Schriften Feuerbach's, welche vor 1835 liegen, nämlich „Todesgedanken" und „Abälard und Heloise", nicht die Wirkung haben konnten wie „Das Leben Jesu". Die Komposition ist in beiden unklar, das Systematische, welches in der Zeit beinahe eine conditio sine qua non war, wurde

[1] W. III, pag. 131, 141—142.

niemals die starke Seite Feuerbach's. Was die beiden Schriften trennt, ist, dass die erste wesentlich auf das Pointiren des Pantheistischen, das Recht des Allgemeinen dem Individuum gegenüber, hinausgeht, aber übrigens nicht nach dem Verhältniss des Allgemeinen zum Einzelnen fragt, welches das Hauptproblem der zweiten Schrift wird. Was ist die allgemeine Vernunft, das Wesen des Individiuums, zum Unterschied von seiner sinnlichen Existenz? Dieses Problem wird folgendermassen debattirt:

Das Individuum als Denkender und das Individuum als Mensch! Als Denkender muss ich mich über meine individuellen Bestimmungen hinweg setzen; das Leben, die Welt, welche mich als Individuum umfasst, ist gleichsam der Erbfeind des Geistes. „Das Leben möchte nur gar zu gerne den Jakob spielen, und wie dieser seinen Bruder Esau, den Geist um die Rechte seiner Erstgeburt betrügen. — Es ist die Xanthippe des Sokrates. — Alles, was sich der Geist zu gute thut, das muss er im Rücken dieses Weibes thun.[1] Es ist sehr natürlich, dass sich der Geist in die Schranken der Bornirtheit der Welt, die sie, um ihr eignes Elend zu verhehlen, die Schranken der nüchternen Vernunft nennt, ein für alle Mal nicht fügen und schmiegen kann. Ihm ist im eigentlichen Sinne die Welt zu enge; sein ungenügsames Wesen kann mit seinen die Unendlichkeit umfassenden Wurzeln nicht da Fuss fassen, wo nur für Korn, Kartoffeln und weisse Rüben hinreichender Boden ist.“[2] Je mehr Originalität, je mehr Kraft und Universalität der Geist eines Menschen besitzt, desto weniger passt er für diese Welt.[3] Das Geistige in dem Individuum, was wir die Seele des Menschen nennen, ist das, „was er als das Wahre und Höchste in sich erkennt und erfährt, was seine Art, die Dinge zu beurtheilen, zu sein, zu leben und zu wirken bestimmt.“[4] Aus diesen wenigen Worten leuchtet schon das ein, dass man in dieser Schrift

[1] W. III, pag. 197.
[2] W. III, pag. 210.
[3] W. III, pag. 214 f.
[4] W. III, pag. 231.

eine genauere Entwicklung dessen sehen kann, was in den „Todesgedanken“ angefangen war. Wenn dort gelehrt wurde, dass nur die Gattung unsterblich ist, dass die Unsterblichkeit des Individuums nur ein Fortleben in der Erinnerung ist, so wird dies eben jetzt bewiesen. Feuerbach schreibt darüber an Riedel: „‚Der Schriftsteller und der Mensch‘ ist nichts und sollte nichts sein als eine selbstständige Darstellung meiner Methode an einem besondern Beispiel. Die Aufgabe dieser Schrift war eigentlich keine andere, als das leere Gespenst der Seele zu definiren, und damit an die Stelle der bisherigen subjektiven und nur quantitativen Unsterblichkeit, die zu ihrem charakteristischen Ausdruck die ewige Fortdauer hat, die objektive und qualitative Unsterblichkeit, die den Werth des Menschen nicht nach der Summe, sondern nach dem Inhalt, der Qualität seines Lebens bemisst, zu setzen.“ [1]

Die Seele ist ja der konkrete Ausdruck der Verbindung zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen; die Definition der Seele giebt daher die Natur der Verbindung an. Die Definition hat eine nominalistische Richtung; denn man muss wohl merken, dass wenn auch das Allgemeine, die Vernunft, die Substanz ist, so ist diese doch nicht ohne das Einzelne; das Seiende ist ein ewiger Process, wo die eine endliche Form die andere ablöst, und jedesmal gehört die endliche Form mit zum Wesen. Dies zeigt sich, indem Feuerbach versucht, das Allgemeine allein als das Wesen, als das eigentlich Seiende festzuhalten. „Der Schriftsteller ist der eingeborne Sohn des Menschen, eines und desselben Wesens mit ihm. Als Mensch ist der Schriftsteller ein Miserere Domine, ein Ecce homo, angenagelt an das Kreuz des Lebens, eingekerkert in dem engen Spatium einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Orts, und seine Wirkungsweise nur auf einen kleinen Kreis von Menschen eingeschränkt; aber im Himmel seiner geistigen Anschauungen, in dem ätherischen Fluidum und Medium der Schrift ist er der allgegenwärtige und allmächtige Gottes-

[1] W. II, pag. 174.

sohn."[1] Auf Grund dieses traurigen Verhältnisses wird die Differenz zwischen dem Geist und Individuum, zwischen dem denkenden und lebendigen Menschen zum äussersten Gegensatz getrieben; es sieht aus, als müsste man wählen zwischen einem irdischen Diesseits und einem himmlischen Jenseits. Kann die Wahl schwer sein? Im Geist, dem Himmlischen, sieht der Mensch sein Höchstes; er strebt danach, das Irdische, die kleinen Angelegenheiten des täglichen Lebens, bei Seite zu schaffen, um dem Geist sich ganz hinzugeben.[2] Aber jetzt zeigt sich, dass die Konsequenz der endliche, unwiderrufliche Bruch zwischen dem Bewusstsein und dem körperlichen Ich ist, es wird eine herzzerreissende Scene sein, die Natur empört sich und will nicht wie eine vergessene Geliebte verlassen werden, sie fragt, ob sie denn dessen ganz unwürdig ist, die Begleiterin des Geistes zu sein.[3] Auf diese Frage weiss der Geist sofort eine zufriedenstellende Antwort zu geben: der Mensch hat vor dem Schriftsteller kein Geheimniss. Der Geist und die Liebe sind Zweige desselben Stammes; die Liebe ist das schönste Band zwischen dem Menschen und dem Schriftsteller, zwischen der Natur und dem Geist.[4] An Bertha Löw schreibt Feuerbach im Jahre 1835: „Ich betrachte nämlich die Liebe als eine wesentliche Art der Erkenntniss selber, als die Art, wie allein der Mensch den Menschen wahrhaft erkennt. Man muss den Menschen lieben, sage ich, um ihn zu erkennen. Nicht die Liebe ist blind, sondern nur die selbstsüchtige, sinnliche Begierde; nur der Liebende hat der Geliebten wahres Wesen, hat sie, wie sie wirklich ist, in Händen, Herzen und Augen."[5]

Wenn Feuerbach sich so bemüht zu zeigen, dass Hegel's Verehrung des Allgemeinen nicht so aufgefasst werden darf, dass sie uns von der Natur abwendet, so befindet er sich in Uebereinstimmung mit sich selbst, wenn er sehr scharf gegen

[1] W. III, pag. 243.
[2] W. III, pag. 252.
[3] W. III, pag. 256.
[4] W. III, pag. 258.
[5] Grün I, pag. 249.

die Lehre auftritt, welche am ausgeprägtesten an der Transcendenz festhält, nämlich das orthodoxe Christenthum. Darauf muss man vor allen Dingen achten, dass durch seine ganze spätere Polemik gegen dieses der Grundgedanke sich zieht, dass das Christenthum das biblische, orthodoxe (asketische und lutherische) Christenthum ist; das philosophische Christenthum verwirft er als Pfuscherei; darauf werden wir später zurückkommen. Das orthodoxe Christenthum stellt sich offen in ein feindliches Verhältniss zur Natur, es ist eben der Bruch zwischen dem Geist und dem Individuum. Diesen Bruch will der Mensch eben um keinen Preis, und darin haben wir den einzigen, aber auch genügenden Grund dafür, dass Feuerbach das Christenthum so heftig angreift. In seinen Distichen sagt er z. B.:

„Christen seid Ihr allein bei der Nacht, am Tag Atheisten;
Nur in der Nacht des Gefühls weilt noch des Glaubens Gespenst.“[1]

Einen solchen Vers diktirt ihm der religiöse Unwille, der Hass gegen Lüge und Unnatur. Denn wenn die Menschen im täglichen Leben das Christenthum verleugnen, so sollten sie ehrlich genug sein, es zu gestehen. So ist es gerade das Glück des Schriftstellers in „Abälard und Heloise“, dass er ehrlich genug ist zu gestehen, dass er ein natürlicher Mensch ist.

2. Dieser keimende Naturalismus erhält grösseres Gewicht, indem Feuerbach sich dem Studium der Geschichte der Philosophie zuwendet. In seinen historischen Schriften sagt er selbst, dass er nur seine eigenen Ansichten unter fremdem Namen ausspricht;[2] und nur so sind sie für uns hier von einigem Interesse. Eigenthümlich ist an dem Pantheismus seine halbe Stellung zwischen dem Geist und der Natur; er führt zu einer Betrachtung der Natur von der dynamischen Seite, aber macht dies Dynamische leicht zu einem Transcendenten im Verhältniss zu dem eigentlich Natürlichen, dem

[1] W. III, pag, 143.
[2] W. I, pag. IX u. W. II, An Riedel pag. 170.

Mechanischen; sobald er glaubt, Geist zu haben, sieht er, dass es nur Natur ist, und umgekehrt. Feuerbach weigert sich entschieden, mit diesem Aequivoken einen Vergleich zu schliessen; mit überwältigendem Nachdruck wird auf das sinnliche Dasein das Hauptgewicht gelegt und alles Transcendente verbannt. Um dieses durchzuführen, lässt er das Mechanische, rein Stoffliche und Zersplitterte eigentlich nur als etwas ganz Unwirkliches gelten. Die Natur, als blosser Stoff, ist nur das Mechanische und Todte, aber in Feuerbach's Augen ist nur das Lebendige, Organische, Thätige, das so zu sagen Geistige in der Existenz, zugleich wirkliche Natur. Gerade die stets tiefere Ausarbeitung dieser Anschauung führt ihn über den Pantheismus hinaus, welcher nur da existiren kann, wo eine tiefe Kluft ist zwischen dem geistigen und natürlichen Dasein. Man braucht nur diese Tendenz bei Feuerbach wahrzunehmen, um zu verstehen, dass er ausschliesslich sich gegen die neuere Philosophie wendet. Er sagt so z. B. selbst, dass die einzige Wissenschaft, welche dem religiösen Geist des Mittelalters konform war, die Theologie wäre; erst die neuere Philosophie hat den Geist zum Princip, welcher im Individuum als persönliches Freiheitsgefühl sich äussert und ihm Kraft giebt, aus sich heraus zu bestimmen, was für ihn die bindende Macht der Wahrheit sein soll. Die Natur wird hier aus ihrer elenden Stellung als Geschöpf gehoben und gelangt zur Anschauung in ihrer Unendlichkeit und Wesentlichkeit.[1] Doch bisher macht Feuerbach nur auf negative Weise den Materialismus geltend; er leugnet die Möglichkeit, die Natur so weit herabzudrücken, als die Spekulation geneigt war; da ist noch ein weiter Weg, bis er es erreicht, die Sache umzudrehen und zu behaupten, dass der Geist keine andere Wirklichkeit als die Natur hat. Die Einheit zwischen dem Geist und der Natur wird gebrochen, indem die Natur mehr in den Vordergrund tritt; der spekulative Philosoph erreicht die Einheit nur, indem er mit der Natur bricht; und wenn dieser Bruch aufgehoben wird, verschwindet daher die

---

[1] W. IV, Gesch. d. n. Phil. v. Bacon bis Spinoza. 1833. pag. 14—20.

Einheit. Aber der Grund, auf welchen die Spekulation ihren einseitigen Versuch baute, die Einheit des Geistes und der Natur zu behaupten, ist deshalb nicht minder fest und kann an und für sich seinen Bau tragen; wenn der spekulative Bau einstürzt, ist es nur auf Grund innerer Gehaltlosigkeit. Diesen festen Grund haben wir oben in der Einleitung genau angegeben in dem Satz, dass alles Erkennen die Einheit von Sein und Denken voraussetzt, doch so, dass diese Einheit nur als eine Wesenseinheit erlangt werden kann und nicht von vornherein als eine Existenzeinheit; für die Grenze zwischen diesen beiden Dingen war die Spekulation eben ganz blind. Von der Existenzdifferenz rührt das Problem des Erkennens selbst her, aber wie auch dieses gelöst werden mag, so muss das Resultat sein, dass die Natur und der Geist einander nicht wesensfremd sind. Die Existenzdifferenz würde, wenn sie auf einem Wesensunterschied beruhte, gegen das Erkennen der Natur uns gleichgiltig machen, und dasselbe würde geschehen, wenn diese Differenz übersehen und alle Erkenntniss durch die unmittelbare Erkenntniss erreicht werden könnte. Die unmittelbare Erkenntniss zeugt von der Wesenseinheit, und wir wissen auch, dass die Natur nur durch wissenschaftliche Erfahrung erkannt werden kann; aber hinter der Erkenntniss liegt der Existenzunterschied. Diese Wesenseinheit und Existenzunterschied müssen beide unmittelbar und daher konfus und ohne klares Bewusstsein auf dem Standpunkt der Erfahrung sich geltend machen. Von diesem Standpunkt sagt Feuerbach: „Der Standpunkt der Erfahrung setzt, wie sich von selbst versteht, zunächst den Trieb voraus, die Natur erkennen und ergründen zu wollen, ein Trieb, der selbst wieder hervorgeht aus dem Bewusstsein über den Zwiespalt von Sein und Schein, aus dem Zweifel, dass die Dinge so sind, wie sie erscheinen. — — Diese Skepsis setzt aber selbst wieder voraus, dass der Geist im Menschen und mit ihm das menschliche Individuum sich im Unterschiede von der Natur erfasst, dass der Geist eben diesen seinen Unterschied von der Natur als sein Wesen erkennt, und in dieser Unterscheidung wie sich, so die Natur zum wesenhaften Objekte seines Denkens macht.

Nur auf Grund dieses Processes hat der Mensch erst wahrhaftes Interesse, Trieb und Lust, erfahrend und erforschend an die Natur zu gehen; denn eben in dieser Unterscheidung frappirt ihn erst der Anblick der Natur, wie den Jüngling der Anblick der Jungfrau; wenn er in das Bewusstsein des Unterschieds gekommen ist, ergreift ihn erst der unwiderstehliche Trieb und Reiz, sie zu erkennen, und wird die Erkenntniss der Natur sein höchstes Interesse.“ [1]

Feuerbach hat so eine genaue Einsicht dessen, dass Sein und Denken nicht identisch sind, dass meine natürliche Existenz etwas ganz Anderes ist als die Existenz meiner Gedanken; aber in meinem Denken ist mein Wesen ausgedrückt, und ich kann mich also nur für die Natur interessiren, wenn dieses mein Wesen, also das Allgemeine, der Geist, auch in der Natur zum Ausdruck kommt. Von diesem Gesichtspunkt aus setzt er sich vor, die Geschichte der neueren Philosophie zu schreiben; den ersten Abschnitt schliesst er mit Spinoza ab, weil dieser ihm eine fast ideale Antwort zu geben scheint auf die Frage, wie jener Bedingung Genüge gethan werden soll. Als er später selbst sich vom Pantheismus entfernt, legt er einen andern Massstab an, und darin muss man den Grund dazu suchen, dass seine Geschichtschreibung in Monographien auseinanderfällt, und nicht darin, dass ihm der Blick für den historischen Zusammenhang fehlt, wie Weisse ihm vorwirft. [2]

Das Objekt und Ziel des Wissens ist nach Bacon die Erkenntniss der Formen der Dinge, des Allgemeinen, der Gattung, der natura naturans, einer Idee, welche der Natur immanent ist. [3] Auf dieses inhaltreiche, volle Allgemeine legt Feuerbach auch bei Hegel so grossen Werth. [4] Aber wie können wir dieses Allgemeine in Verbindung setzen mit der Natur? Descartes und Bacon zeigen zwei interessante

[1] W. IV, pag. 21.
[2] Zeitschr. f. Phil. u. spek. Theol. Bd. III. Neue Folge. pag. 123.
[3] W. IV, pag. 35.
[4] W. II, pag. 50.

Lösungen dieses Problems. Descartes setzt den Geist identisch mit der Seele des Menschen und macht diesen Geist zu einer Substanz, unabhängig existirend im Verhältniss zum Körper; er erhält daher eine nicht-geistige, mechanisch-mathematische Natur, während Bacon eine wirklich lebende Natur hat. Bacon kennt auch nicht das Problem von der Verschiedenheit des Gedankens von der Natur; aber Descartes übersieht, dass der Unterschied des Gedankens und der Natur nicht so aufzufassen ist, dass jener ausserhalb des Körpers existiren kann; die Einheit der Seele und des Körpers, die Verbindung zwischen dem Gedanken und dem körperlichen Sein ist bei ihm auf das Gefühl, die Empfindung, die Imagination beschränkt; aber (fügt Feuerbach hinzu) der Grund zu aller Psycho- und Pneumatologie und deren Tochter, der Theologie, ist die Unwissenheit des Menschen von dem physiologischen Grund und Wesen des Gedankens.[1] Dies sind die beiden ersten grossen Gegensätze innerhalb des Problems vom Sein und Denken: Descartes, dessen Denken ruhig und ungestört für sich existirt; (Bacon-)Hobbes, für welchen das Denken gar keine selbstständige Existenz hat, da Alles materiell ist. In diesem Streit nimmt Feuerbach folgenderweise Stellung.

Der Empirismus, der Materialismus ist unmöglich, denn er kann nicht zur Philosophie werden, da er kein Princip hat.[2] Wenn man den Materialismus annimmt, ist es leicht genug, aber leider nicht recht wohl möglich, mit dem Allgemeinen fertig zu werden; man kann doch nicht wohl das Allgemeine aus dem Einzelnen entspringen lassen, das hiesse, wendet Feuerbach gegen Gassendi ein, das Licht aus den Farben entspringen lassen.[3] Die Vernunft, das Allgemeine, kann nicht aus den Sinnen entspringen; Vernunft und Natur sind zwei Dinge für sich; man kann nicht einmal mit Spinoza sie zu Parallelismen machen; denn die res existans kann nicht alles das leisten, was die res cogi-

[1] W. IV, pap. 245.
[2] W. IV, pag. 79, 81.
[3] W. IV, pag. 119, s. d. Note.

tans leistet; jene ist Positiv, aber diese Superlativ.[1] Wie vortrefflich auch der Ausweg Spinoza's (der Monismus) ist, so hat seine Lehre doch den Fehler, dass die Natur, welche sie uns zeigt, keine echte Natur ist. Die Natur ist das Sinnliche, Lebende, Bewegte, aber dass der Idealismus keinen rechten Natursinn hat, dafür legt schon Descartes Zeugniss ab; denn er kümmert sich nur um die mathematische Seite der Natur; das Sinnliche hat für ihn keine rechte Bedeutung.[2] Aber die Natur ist durch und durch sinnlich und der Fehler seiner Naturphilosophie ist der, dass die Bewegung von aussen zur Materie kommt.[3] Die Natur des Spinoza ist ganz und gar nicht sinnlich; sie ist Gott, d. h. Verstand, denn wie bei Descartes ist Gott nur die Affirmation des Verstandes.[4] Die Naturerkenntniss des Spinoza ist nur Erkenntniss des Verstandes, und das sinnliche Wesen ist nur beschränkt, weil die Sinne die Grenzen der Vernunft sind;[5] aber das Wesen in Allem ist die Vernunft, das Ewige; und wie das Endliche entspringt, danach kann man bei Spinoza nicht einmal fragen, weil diese Frage eine theologische ist, und die Philosophie Spinoza's eben Befreiung von aller Theologie ist, es ist reine, absolut selbstständige Philosophie.[6] Aber so lange das Endliche, wie hier, nur eine unwahre, rein negative Existenz hat, so lange ist die Natur nicht Natur, d. h. fügt Feuerbach später hinzu: „Der Spinozismus ist die Negation der Theologie auf dem Standpunkt der Theologie.“[7] Der Hauptfehler des Spinoza ist eben der todte, erstarrte Pantheismus: „Nicht Deus sive Natura, sondern aut Deus, aut Natura ist die Parole der Wahrheit. Wo Gott mit der Natur oder umgekehrt die Natur mit Gott identificirt oder konfun-

---

[1] W. IV, pag. 328.
[2] W. IV, pag. 250.
[3] W. IV, pag. 235.
[4] W. IV, pag. 225.
[5] W. IV, pag. 387 f.
[6] W. IV, pag. 351.
[7] W. IV, pag. 352.

dirt wird, da ist weder Gott noch Natur, sondern ein mystisches, amphibolisches Zwitterding.“[1]

Das Endliche, Sinnliche muss nicht nur negativ bestimmt werden; mit andern Worten, das Wesen, das Wirkliche ist nicht die blosse ewige Vernunft, sondern die ewig werdende Vernunft, welche bei den Individuen sich herausarbeitet. Die ewige Vernunft ist wie Gott bei Jakob Böhme, bevor er einen Gegenstand hat, und Feuerbach setzt daher auch Böhme's wesentliches Verdienst darin, dass er sich Gott als Geist denkt auf lebende, wirkliche Weise, nicht leer, formell und negativ wie das Unkörperliche, Immaterielle, Einzelne. Ohne Gegensatz wird Nichts offenbar.[2] Um die endliche Welt mit der ewigen Vernunft zu versöhnen, ist es nothwendig aufrecht zu erhalten, dass die Natur positiv ist, dass sie die Idee adäquat und vollkommen ausdrückt, also der Verehrung der naturfreien Existenz der Idee ein Ende zu machen. Dies versucht Feuerbach in seiner Kritik des Anti-Hegel 1835 (gegen Bachmann gerichtet).

Das Hauptbestreben wird hier darauf gerichtet, geltend zu machen, dass es falsch ist, Hegel so aufzufassen, dass er lehre, Gott solle sich durch die Natur entwickeln;[3] Hegel müsste dann selbst der heilige Geist in drei Bänden sein, und wir hätten nichts Besseres zu thun, als fortwährend auf's neue die Logik zu lesen. Die Natur bedarf keiner Entwicklung; sie drückt die Idee vollkommen aus, man muss bloss beachten, dass es die Idee von dem Anderssein der Idee ist.[4] Der bekannte Ausspruch von Hegel, dass die Logik Gott darstellt, wie er war vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes, ist nur ein Bild.[5] Das Individuum, der Mensch, ist zwar von der Materie abhängig, aber der Geist nicht,[6] und dieser Geist ist das Princip der Empfindung, ist

[1] W. IV, pag. 392.
[2] W. IV, pag. 133, 147.
[3] W. II, pag. 26 f.
[4] W. II, pag. 33 f.
[5] W. II, pag. 71.
[6] W. II, pag. 54.

alle Kraft in uns; dieser Geist, das metaphysische Ich, welches in uns denkt, ist nichts weiter als ein — übrigens höchst reales — Hirngespinnst der Vernunft. Was ist das lebende Wesen ohne das Leben? Und doch kann ich mir keine Vorstellung des blossen Lebens machen, d. h. es ist ein Hirngespinnst.[1] Aber das Verletzende in diesem Verhältniss liegt darin, dass das wahre Erste für die Philosophie immer das Letzte ist: „Es ist nur der Philosoph, der am Schlusse der Logik sich zum Bewusstsein der Idee erhebt." „Die Entwicklungsgeschichte des Individuums ist nämlich nicht die Geschichte der Vernunft, des Bewusstseins; das zeitlich Erste, nicht das Ursprüngliche. Der Mensch kommt erst in seinen Ursprung, indem er Geist wird, zum Bewusstsein kommt." „Durch diese genetische Entwicklung ist keineswegs die Ursprünglichkeit, Apriorität und Selbstständigkeit des Bewusstseins in Gott aufgehoben, denn das Bewusstsein ist als das immanente Ziel, der Urtrieb, der wahre (zunächst verborgene) Anfang desselben."[2] Das Werden und die Veränderung der Vernunft in dem Individuum und die Trennung zwischen Denken und Sein können dasselbe zu sein scheinen, sind es aber doch nicht; denn stellt nicht die Totalität der Menschen, d. h. die Gattung, ununterbrochen die Einheit des Denkens und Seins dar? Machen vielleicht die schlafenden Menschen die ganze Menschheit aus?[3] Diese Anschauung theilt Feuerbach mit Strauss und der jüngern Hegel'schen Schule; weder principiell noch empirisch kann sie festgehalten werden; ihre Nothwendigkeit wird nur daraus diktirt, dass man eine wirkliche Entwicklung des Geistes nicht konstatiren kann. Als die Aufgabe für „Kritik des Anti-Hegel" haben wir gerade das angegeben, der Natur einen positiven Werth auf dem Hegelschen Boden zu sichern; dies konnte nur geschehen, wenn sie nicht als blosses Durchgangsstadium betrachtet wird, wenn also eine wirkliche Entwicklung von der Natur zum Geist

---

[1] W. II, pag. 63 f.
[2] W. II, pag. 27, 59, 75.
[3] W. II, pag. 57.

sich nicht findet, wenn der Mensch ewig ist. Schlägt nun dies fehl, dann wankt der Grund unter den Füssen des Hegelianers, und er sieht sich nach einem sichern Ort um, auf den er hinüberspringen kann, wenn der, auf dem er steht, zusammenstürzt. In dieser Lage befindet Feuerbach sich bis zum endlichen Bruch mit dem Hegelianismus.

Seinen damaligen Standpunkt charakterisirt Feuerbach im Jahre 1840 auf folgende Weise: „Der Gegenstand, der mich in jener Zeit besonders beschäftigte, den ich auch in meiner Doktordissertation behandelt hatte, war das Verhältniss der Vernunft zum Menschen, des Allgemeinen zum Einzelnen, des Denkens zum Individuum, des Geistes zum Leibe. Das Denken ist die Thätigkeit des Allgemeinen, des sich als Allgemeines bethätigenden, sich Gegenstand seienden, sich wissenden Allgemeinen. Als Denkender bin ich daher nicht Einzelner, sondern allgemeines Wesen, nicht Dieser, nicht Einer, sondern Keiner, nicht unterschieden von den Andern, sondern Eins mit ihnen. — Die Vernunft ist daher nicht eine Eigenschaft oder Vermögen oder Kraft von mir, diesem einzelnen, sinnlichen Menschen, sie ist ein von mir, dem von Andern Getrennten, Getrenntes. — — Die Erscheinungen, welche die Abhängigkeit der Vernunft vom Physischen beweisen, betreffen daher nur das Individuum, nicht die Vernunft selbst. — — Während ich schlafe, denkt der Andere. — — Es ist übrigens diese Ansicht von Vernunft, von Denken, eine unumgängliche, wenn man die Impassibilität, die Immaterialität der Seele, des Geistes, der Vernunft retten will; denn die Vernunft, den Geist zur Vielheit machen, heisst sie zu materiellen Dingen machen. — — Einheit ist identisch mit Unsinnlichkeit.“ [1] Uebrigens, bemerkt Feuerbach weiter, ist diese Auffassung eher Platonisch als Hegelisch-Aristotelisch, und diese Differenz von Hegel, welche entschieden zum Ausdruck kommt in dem „polytheistischen“ Leibniz 1837, wird also bezeichnet: „Der Anti-Hegel steckte zwar selbst schon in mir, aber gerade, weil er erst ein halber

[1] Grün I, pag. 390 f.

Mann war, gebot ich ihm Stillschweigen. Doch schon war mein Standpunkt nicht der rein logische oder metaphysische, sondern der mehr psychologische.“

Wie dem auch sein mag, so war der Standpunkt von Grund aus idealistisch und konnte nicht die realistische Konsequenz des Naturalismus, den Materialismus, verdauen. Von Bedeutung für die Entwicklüngsrichtung Feuerbach's wurde daher die sogenannte positive Philosophie, welche sich auch Realismus nannte, aber nur der theistische Rückschlag des nicht Fertigen in Hegel's Pantheismus war; denn erst durch die Opposition gegen diesen wird Feuerbach gezwungen, den Materialimus in's Auge zu fassen. Zu allen Zeiten hat der Materialismus einen üblen Ruf gehabt, selbst wo er herrschend gewesen ist, wie in Frankreich im vorigen Jahrhundert. Entweder gefällt er nicht, weil er allen Phantasien, Stimmungen und subjektiven Empfindungen, in welchen das Individuum sich eigentlich erst heimisch fühlt, kurzen Process macht, oder auch gefällt er, gerade weil er die Gefühle und Ideale verleugnet, von welchen der Mund des Menschen überströmt, aber welche auf Grund der Verderbtheit der Zeit um alles Zutrauen gekommen und sich als hohle Redensarten gezeigt haben; als Grund dieser Verderbtheit wird dann der Materialismus angegeben, obgleich er wohl eher die Folge einer starken indignirten Opposition gegen die Verderbtheit ist. Derjenige, welcher den Materialismus einen niedrigeren philosophischen Standpunkt nennt, kann immer bei einer grossen Klasse von Menschen auf Zustimmung rechnen; und dies galt namentlich in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts. Kant hatte ja den Materialismus getödtet, Fichte ihn zu Grabe getragen, und Schelling und Hegel hielten die Leichenrede, so dass er doch unmöglich wieder auferstehen konnte. Erst wenn alle Möglichkeiten, innerhalb des spekulativen Idealismus zu leben, fehlschlagen, wendet Feuerbach sich um Hülfe an den Materialismus.

Der Gegensatz zwischen Sein und Denken, dem Einzelnen und dem Allgemeinen, hat allmählich Feuerbach dazu geführt, das Allgemeine in einem rein immanenten Dasein

in dem Einzelnen verschwinden zu lassen; aber dadurch wird dies das eigentlich Wirkliche und also (da die Vernunft die Substanz ist) auch das Rationale. In Uebereinstimmung mit der ganzen von Fichte stammenden Spekulation legt Schelling in seiner berühmten Abhandlung von der Freiheit des Menschen das Gewicht auf die Wirklichkeit des Allgemeinen, in Verhältniss zu welchem das Einzelne ein Zufälliges, ein Irrationales wird; der Begriff des Allgemeinen wird zu einem persönlichen Gott entwickelt. „Auch dem blödesten Auge muss es einleuchten, wie der Philosoph, dem es Ernst ist mit jener absoluten Durchsichtigkeit des Geistes für sich selbst — — — unabweislich sich zu der Annahme einer überweltlichen Persönlichkeit hingetrieben findet.“ [1] Ist dies die Konsequenz des auch bei Hegel repräsentirten Idealismus, so muss es zwischen ihm und Feuerbach zum Bruch kommen.

Hegel's logischer Idealismus zeigt, dass der spekulative Idealismus, welche Form er auch bekommen mag, die natürliche Realität unter das Ideale stellen muss; das Erste und Höchste ist die absolute Idee. Bei Hegel zerreisst der Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie; „Hegel's Irrthum ist, es könne vom „Begriffe“ zum „Dasein“ ein dialektischer Fortschritt, ein dialektischer Uebergang stattfinden.“ [2] Aber die Sache ist die, dass dieser Uebergang nicht allein dialektisch, sondern überhaupt unmöglich ist, da das Absolute nichts hervorbringen kann; es ist unmöglich dies Problem zu lösen: wie kann der in seinem Selbstwissen ruhende Gott die Natur schaffen? Dafür war die positive Philosophie nicht blind, [3] und die Bemühungen werden daher auf die Ausarbeitung der Hegel'schen Kategorie, nämlich „die Kategorie des Entlassens“ gerichtet, welche Schelling bewundernswerth nennt; der bekannte Ausspruch Hegel's von Gott vor der Schöpfung

---

[1] Weisse: Die phil. Litter. d. Gegenw. Zeitschr. f. Phil. u. spek. Theol. Bd. IV. N. F. pag. 109.

[2] Weisse: Dogmatik I, pag. 339.

[3] Weisse: Das phil. Problem d. Gegenw. Sendschr. an J. H. Fichte 1842, pag. 23.

wird ernsthaft zu nehmen sein.[1] Aber die absolute Idee ist nur das mit Hülfe der beobachteten Gesetze des Erkenntnissprocesses entworfene Ideal der absoluten Erkenntniss; und unter Gott, der absoluten Idee als Existenz, können wir doch nur etwas verstehen, wenn wir uns ihn als denjenigen denken, welcher das Ideal ausdrückt, also als den absoluten Geist; aber von diesem ist kein Uebergang zu einer Natur; denn als solche kann Gott nur am Schluss des Ganzen angebracht werden. Entweder muss man mit Feuerbach annehmen, dass absolut gesehen keine Entwicklung und Uebergang sich findet, oder auch muss der Uebergang von der Natur zu Gott geschehen; für den entgegengesetzten Uebergang wird der zweite Grundsatz von Fichte stets verhängnissvoll sein; denn dieser ist recht eigentlich das Princip der Willkür, der Keim zu allerlei Phantasterei und Mystik.

„Das wahrhaft Seiende (ist) nicht dasjenige, was nicht nicht sein und nicht anders sein kann, als es ist, sondern es (liegt) in dem Wesen und Begriffe des wahrhaft Seienden, auch nicht sein und anders sein zu können.“[2] Es ist ein echt Jakob Böhme'scher Satz, dass sich sehr wohl denken lässt, dass es eine andere Welt gäbe ausser dieser;[3] aber dieser Gedanke wird doch nie mehr als ein leeres Gedankenexperiment, wie plausibel auch Schelling ihn zu machen versucht. Mit Recht nennt Feuerbach es einen kindlichen Gedanken, dass Gott auch sollte eine andere Welt haben hervorbringen können; „als wäre das Wort Gottes, die Welt, nicht ein ἅπαξ λεγόμενον, als wäre Gott nicht gerade deswegen Gott, weil, was er schafft, schlechterdings so ist, wie es sein soll, das ist, absolut der Idee gleich und gemäss.“[4] Das ist ein Operiren mit dem inhaltslosen Begriff causa sui, welcher nothwendig ein Nichts von Begriffsbestimmungen hervorbringen

[1] Phil. d. Off. W. W. 2. Abth. Bd. III, pag. 122.

[2] Weisse: Die drei Grundfr. d. gegenw. Phil. in Zeitschr. f. Phil. u. spek. Theol. Bd. I, pag. 167.

[3] Fb. W. IV, pag. 142.

[4] Kr. d. mod. Afterchr. Nr. 1. W. I, pag. 113. Vgl. W. V, pag. 118 f.

muss; die Möglichkeit als solche wird als seiende betrachtet;[1] erst indem ein Ding gewollt wird, wird die entgegengesetzte Möglichkeit ausgeschlossen; wenn man bloss auf gut Glück +a wählt, so kann —a ebenso gut sein.[2] Aber wenn ich zwischen +a und —a wählen kann, so müssen doch beide sein; nur in meinem Bewusstsein kann eine blosse Möglichkeit schwebend gehalten werden; aber jede Analogie zwischen dieser und Gott fehlt. Um diese Analogie herbeizuführen, wird in Gott unterschieden Gott selbst, wie er existirt, und dasjenige in Gott, welches nicht Gott selbst ist, sondern nur die Ursache seiner Existenz (die bekannten drei Potenzen);[3] aber hierdurch ist Gott verschieden gedacht, ohne dass man es einräumen will. Das ist zwar wahr, dass wir in jeder Vorstellung eines Seienden Ursache und Wirkung unterscheiden können, aber in dem Gottesbegriff als causa sui fehlt jeder Halt für eine solche Trennung. Ich kann nicht umhin, mir Gottes Grund als existirenden Gott zu denken, dagegen kann ich annehmen, dass Gottes Existenzform zuerst ein unbewusstes, gährendes Sein war, welches später durch den Gährungsprocess ein bewusstes, von ihm selbst aufgefasstes, real bestimmtes Sein wird. Daher denkt Schelling sich den Grund zu Gott als einen Willen, ein Bedürfniss, sich selbst als bewusst zu zeugen, wodurch in Gott eine innere Vorstellung von Gott selbst erzeugt wird, und diese Vorstellung ist der in Gott erzeugte Gott. Von dem Verstandlosen in jenem Willen rührt das Verstandlose in der Natur her, ihr Charakter des Andersseins und Eigenwille; denn dieser will nichts Anderes sagen, als dass es ein ursprünglich Regelloses ist, welches unter das Princip der ewigen, göttlichen Selbstoffenbarung gebracht ist. Dieser Charakter des Andersseins ist so der Gegensatz zwischen dem Kausalen und dem Teleologischen. Der Wille, welcher Gott zur Existenz treibt, ist ein „den

---

[1] Sehr scharf pointirt in Weisse, Dogmatik I, pag. 328 f.

[2] Schelling: Phil. d. Offb. W. 2. Abth. Bd. IV, pag. 338 f.

[3] Schelling: Ueber das W. d. m. Freiheit. W. 1. Abth. Bd. VII, pag. 359—365.

Grund wirken Lassen",[1] und für diesen ist es Zufall, dass das Ziel, die Gottesexistenz, erreicht wird. Damit ist der Grund als etwas von Gott Wesensverschiedenes gesetzt, das Ziel wird ihm fremd und muss ihm von einem Willen aufgedrungen werden, welcher stärker ist als er; Gott wird daher nicht in der Wirklichkeit durch den Grund entstehen; er ist von Ewigkeit die voll entwickelte Person, welche nur dies Spiel mit dem Willen treibt, dass er sich entschliesst, Gott zu erzeugen. In der Schöpfung erhält dies reale Bedeutung, indem man sich dem Kausalen oder Teleologischen überlassen, zwischen Gutem und Bösem wählen kann.[2]

Diese Freiheitslehre zieht Schelling die tiefste Verachtung Feuerbach's zu. „Schelling ist nicht nur von Andern gerichtet, er hat sich selbst gerichtet, sich selbst prostituirt; — — seine Philosophie kann keine zwei Worte herausbringen, ohne dass das eine das andere aufhebt. Es wäre auch ganz thöricht, dagegen etwas zu sagen; denn es wird hier von vornherein Verzicht geleistet auf alle Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit des Denkens, auf jedes Kriterium der Wahrheit, auf jeden Unterschied zwischen Vernunft und Absurdität. Das Princip, das oberste, höchste Wesen, ist das vergegenständlichte Wesen der zügel- und bodenlosesten menschlichen oder vielmehr unmenschlichen Abgeschmacktheit. Sagen Sie dem Herrn: Was Sie hier sagen, ist sinnlos, ist ungereimt, — so erwidert er: Unsinn ist der höchste Sinn, Narrheit ist Weisheit, Unvernunft ist der Superlativ der Vernunft, ist Uebernunft, Lüge ist Wahrheit."[3] Ja, Feuerbach nennt sogar Schelling den Judas Ischariot der Philosophie.[4]

Die Schelling'sche Philosophie ist von Böhme gestohlen.[4] Aber während Feuerbach in diesem einen Denker traf, der ihn sowohl anzog als abstiess, ist Schelling's Lehre ihm ganz abscheulich und so leer, dass, wenn er sie auf's Korn nehmen

---

[1] Schelling: Ueb. d. Wesen etc. W. 1. Abth. Bd. VII, pag. 375.
[2] Ebendas. pag. 352.
[3] An Karl Marx 1843. Grün I, pag. 401 f.
[4] Kapp 1841. pag. 161.

will, sie ihm verschwindet.[1] Was ihn bei Böhme anzieht, ist das, was Böhme zum Sensualisten macht; was ihn abstösst, das, was ihn zu einem religiösen Sensualisten macht.[2] Durch die Theologie muss der Mensch den Gedanken in das, was dem Sein gehört,[3] eingreifen lassen, und dies giebt einen oberflächlichen Realismus. Insofern ist Böhme Mystiker; aber er ist ein Mystiker, welcher spekulirt und kämpft, um eine klare Erkenntniss zu erlangen, für die Freiheit des Mystischen innerhalb der Mystik.[4] Schelling dagegen ist in der Mystik wohl zu Muthe, ja geht sogar von der Erkenntniss zur Phantasterei; er selbst erklärt allerdings, dass der Unterschied zwischen ihm und Böhme der ist, dass er auf wissenschaftlichem Wege das zu erreichen sucht, was Böhme auf unwissenschaftlichem erreicht.[5] Aber die Persönlichkeit Gottes ist und bleibt nur ein mystisches Band zwischen der logischen Form und dem realen Inhalt, und zwar so, dass der beabsichtigte Realismus nur eine Sammlung von Phrasen wird. Denn erstens stehen Sein und Denken stets als Gegensätze da, und zweitens gelangt man zur Idee von Gott nur dadurch, dass man die Welt als einen Inbegriff endlicher Existenzen betrachtet, welche zugleich zufällig Momente in dem Gottheitssystem (der Welt) sind. Aber wie gelangt man zu dieser Zufälligkeit? Jedes Ding ist empirisch gegeben als unendlich bedingt durch die ganze Reihe der Bedingungen, welche es verursacht haben; nicht die Forschung und Erkenntniss kann in diesem Zusammenhang einen Bruch thun, sondern allein die Phantasie, welche die scheinbare Gleichgiltigkeit der Dinge gegen den Zusammenhang fasst, in welchen wir sie in unserer Erkenntniss stellen, und diese Gleichgiltigkeit zu einer wesentlichen Bestimmung der Dinge macht. Aber wenn dies geschehen ist, so muss man auch einen Gott

---

[1] Kapp. pag. 236; s. auch einen Brief an Bertha 1835. Grün I, pag. 252.

[2] W. IV, pag. 137, 161.

[3] Grunds. d. Phil. d. Zuk. W. II, pag. 314.

[4] W. IV, pag. 132.

[5] Phil. d. Offb. 2. Abth. Bd. III, pag. 121.

haben, der diese Gleichgiltigkeit wieder in den Staub drücken und es der Welt wesentlich machen kann, erkannt zu werden. „Das wahre Erkennen, in Anschauung wie im Denken, lässt nirgends ein starres und todtes Objekt sich gegenüber, wodurch dies eben ein absolut Unerkanntes bliebe; sondern es ist wesentlich die immanente Genesis und darstellende Entfaltung des zu Erkennenden, die Erkenntniss seiner vor ihm sich entwickelnden Wahrheit.“[1] Dieser Gedankengang bedeutet nur die Wesensidentität des Bewusstseins und der Natur als Bedingung der Erkenntniss; aber die Erkenntniss ist nicht ein solches Existenzfaktum, dass Alles in der Natur schon jetzt gewusst werden muss; sie verlangt nicht die Identität des Wissens und Seins, sondern will sie nur nicht als ewige Gegensätze hinstellen. Man postulirt die Existenz Gottes, um der Erkenntniss Boden zu geben, worauf sie stehen kann, indem sie uns zusichert, dass das Ideal unter gewissen Bedingungen erreicht werden kann. Aber dass Gott jetzt schon sein sollte, ist des Guten mehr, als wir tragen können. Die Welt und Gott können nur versöhnt werden, wenn das Sein Gottes in der Natur potential ist, wie das des Baumes im Keim. Es könnte scheinen, als würde dies potentiale Sein von dem Freiheitssystem als in der Welt seiend vor dem Kommen des endlichen Geistes gelehrt, nur dass dieses System aus diesem Faktum Veranlassung nimmt, einen Gott anzuerkennen. Der Keim erhält ja nur die Fähigkeit, Baum zu werden, weil er selbst aus einem Baum hervorgegangen ist; so, meint man, erhält die Welt nur die Möglichkeit eines Bewusstseins, weil sie von dem voll entwickelten Gottesbewusstsein herrührt. Aber ein Gott ist ein unfruchtbarer Baum, welcher keine Früchte trägt, weil ausserhalb seiner weder Sonne noch Regen sich findet, welche die Säfte in ihm in die Höhe treiben können. Ist Gott das Ideal, welches mein Bewusstsein sich stellt, dann existirt er nicht; ist er das Bewusstsein, welches das meinige gezeugt hat, dann ist er wie meine Eltern, eine Existenz

---

[1] J. H. Fichte: Das Erkennen als Selbsterkennen §. 228.

wie ich selbst, ein Keim wie ich selbst, nur einen Schritt vom Ideal weiter entfernt als ich.

Es zeigt sich also, dass, indem der Allgemeinbegriff zu dem einzig Wahren hypostasirt wird, er selbst ein Individuum wird.[1] Feuerbach stellt noch das Allgemeine, die Vernunft, als das Wesentliche und Wahre hin, das Individuelle hat nur daran Theil; die Vernunft ist als solche selbsteinleuchtend und eine Erklärung dessen, was sie ist, sinnlos. Wollte man angeben, was sie ist, würde es sich als unmöglich herausstellen, weil sie dadurch zum Individuum würde; dagegen kann man erst angeben, was das Ding, was das Individuum ist, wenn sein Antheil an der Vernunft angegeben wird. Aber darin liegt schon eine abstrakte Anerkennung dessen, dass erst wenn wir einräumen, dass es für uns keine andere Wirklichkeit giebt als die, inmitten welcher wir leben, erst dann werden das Ideale und Reale versöhnt werden. „Alle Varietät existirt nur für die sinnliche Anschauung; in der wahrhaften, der göttlichen Anschauung ist sie nur der Ausdruck des einfachen, sich überall gleichen Wesens. Vor Gott machen die unzähligen, mannigfaltigen Menschen nur Ein Wesen, das ist, den Menschen, aus.“[2] Aber dieser Gott ist im Gegensatz zu dem Gott der positiven Philosophie nur die Gattung, und der Allgemeinbegriff ist ja, was die Natur betrifft, längst nominalistisch bestimmt. Der Gott Feuerbach's ist nur die Bestätigung des ideemässigen Seins der Natur, die Negation ihres rein empirischen Seins überwiegend; der Gott der positiven Philosophie dagegen ist die Negation der eigenthümlichen Realität der ganzen Natur; die Bestätigung, der Realismus (sit venia verbo), gilt nur für das Sublimat, indem das Ideemässige ohne Fleisch und Blut ist. Man kann sich daher eines gemischten Eindrucks nicht erwehren, wenn J. H. Fichte von Feuerbach's Realismus erklärt: „Wir selber verstehen recht wohl und natürlich besser, denn er, weil wir über ihn hinausverstehen, worauf er eigentlich hin-

[1] W. V, Anm. 53, pag. 223. Vgl. §. 16, pag. 115.
[2] Kr. d. mod. Afterchr. Nr. 1. W. I, pag. 113.

strebt."[1] Gerade dies dürfte zweifelhaft sein, dass es verstanden ist, dass Feuerbach darauf ausgeht, aufrecht zu halten, dass man das Seiende anerkennen und sich nicht Räthsel machen soll aus dem, was nicht ein Problem ist, und welches erst dadurch, dass man dies thut, ein Irrationales wird. Im Interesse der Erkenntniss legt Feuerbach gegen die positive Philosophie Protest ein; ob er ein Recht hat zu meinen, dass man an dem Allgemeinen festhalten kann, wie er bisher will, ohne in dem persönlichen Gott zu enden, ist etwas Anderes. „Die Person ist ein Gegenstand der Anbetung, der Anstaunung, der Anfühlung, der Anschauung, aber kein Gegenstand der Wissenschaft, kein Gegenstand des Denkens." „Religion ist das wahre Verhältniss zu einem persönlichen Wesen."[2] Denn im Verhältniss zu einer Person ist man nicht allgemein: im Denken bin ich alle Menschen, aber das Persönlichkeitsverhältniss, welches ideal die Liebe ist, ist das Verhältniss zu Andern als Andern, es ist individuell bestimmt und zugleich allgemein; ich bin in dem Liebesverhältniss in Verhältniss zu einem Andern, weil es mein Wesen ist, meine Individualität aufzugeben, aber ich verhalte mich hierin nur zu meinem eigenen Wesen; und weil eben diese letzte Bestimmung keine Bedeutung erhält in der positiven Philosophie, wird die ganze Persönlichkeitsbestimmung verpfuscht. Gott bloss als das Wesen in Allem, als das Unendliche neben den endlichen Wesen gefasst, ist eine allgemeine logische, metaphysische Bestimmung, aber keine Person; eine Person wie die Liebe sie fordert, ist das Wesen innerhalb der Natur, nicht ein Gedankenwesen, sondern das eigene Wesen des Menschen in Fleisch und Blut. Gott als Wesen für sich ist ein Gedankenwesen, ein Phantasiewesen; als mein Gedankenwesen kann ich ihn nicht gebrauchen; denn wenn das Erkennen Gottes ein anderes als das meinige ist, so kann ich mich nicht in seiner Erkenntniss erkennen; wenn ich

[1] Spekul. Theologie 1846, pag. 251.

[2] Kr. d. m. Afterchr. Nr. 2. W. I, pag. 129, 131. Vgl. W. V, §. 16 und Anm. 54.

einen Gedanken von seinem Denken habe, dann ist es übereinstimmend mit dem meinigen.[1] Die Philosophie soll frei und unabhhängig werden von dem phantastisch-religiösen Subjektiven, welches in dem Individuum und dem gegenseitigen Verhältniss der Individuen liegt; die Philosophie soll wahr, natürlich und einfach werden; die einfachsten Anschauungsweisen sind immer die wahren. Die Spekulation ist die trunkene Philosophie, ihr Gott ist nur der umgekehrte Mensch; sie verhält sich mit Schwärmerei zu einem Schwärmerischen, sie ist nur eine Karrikatur der Wahrheit.[2]

Der gemeinsame Boden, auf welchem die positive Philosophie und Feuerbach sich noch begegnen, ist die Priorität des Bewusstseins. Nur das Wesen kann nicht abgesondert werden, dagegen gilt dies nicht von dessen Relationen; dass du materiell bist, will nichts anderes sagen, als dass du sowohl für dich selbst als für Andere ein Objekt bist; der Geist allein ist die von sich selbst unzertrennliche Relation auf sich selbst.[3] Aber damit ist auch alle Gemeinschaft abgethan. Von dem Pantheismus der früheren Philosophie unterscheidet sich die positive Philosophie nur durch die Thorheit des religiösen Fanatismus.[4] Feuerbach ist Metaphysiker, Schelling Theologe; jener hat mit der Vernunft, dieser mit dem Willen zu thun, und zwischen diesen beiden Principien wird keine Versöhnung stattfinden, ausser der, welche darin besteht, das Fundament der Theologie, den Standpunkt der Religion genetisch zu entwickeln, und dabei dies als ein Reales und Wirkliches nachzuweisen, d. h. die Bestimmungen abzuleiten, welche die Principien des praktischen Standpunkts enthalten, aus denjenigen, welche Gott als dem Objekt der Intelligenz zukommen.[5] Aber als solches sehen wir schon den Gottesbegriff sich dem Zusammenfallen mit der Liebe hinneigen,

---

[1] W. I, pag. 143—145. Vgl. Fichte: Spek. Theol. pag. XIX u. pag. 7.

[2] W. I, pag. 149, 153 f.

[3] W. V, Anm. 69, pag. 255. Vgl. Anm. 65.

[4] W. I, pag. 150.

[5] W. V, pag. 126.



und hierin liegt schon jetzt eine Andeutung der spätern grossen Entdeckung, dass das Wesen Gottes im Menschen verborgen liegt.

„Es giebt Dinge, über die man nicht hinausgehen kann, ohne unter sie herunterzukommen — ein solches Ding ist die Vernunft.“ [1] Aber diese Vernunft, über welche man nicht hinaus kann, kann auf verschiedene Weise bestimmt werden. Man kann sie als Etwas für sich setzen, als das allgemeine Ewige, für welches die Natur ein Anderes — und auch leicht ein Fremdes ist; oder man kann sie als die Natur selbst setzen, allein der Materie Ewigkeit und Allgemeinheit zuerkennen; oder man könnte endlich, abgeschreckt durch das mit sich selbst zwieträchtige, atomistische Wesen der Materie, sie in blossen Zusammenhang setzen mit der Natur als dem immanenten Princip, welches das einzelbestimmte todte und vernunftlose Sein der Materie aufhebt und lebendig erhebt und die Natur zu einem adäquaten Ausdruck der Idee macht, nämlich der Idee von dem Anderssein der Idee. Dieses Letzte hat Feuerbach beständig gethan; aber durch die Kritik der Freiheitsphilosophie entdeckt er, dass die Verbindung, in welche er Vernunft und Natur bisher gebracht hatte, eine für beide äusserliche und daher zufällige Verbindung war, welche, falls sie festgehalten werden sollte, das Vernunftwesen nothwendig zu einem persönlichen, frei wollenden Wesen machen, also die Vernunft selbst an die Luft setzen, für Philosophie Träumerei setzen müsste. Ist denn nun eine andere Verbindung möglich ohne eine radikale Umwälzung des ganzen pantheistischen Standpunktes?

3. Die Veränderung, welche stattfinden muss, kann nun entweder darin bestehen, dass der Vernunftbegriff verändert und dem Begriff der Materie näher gebracht wird, oder umgekehrt. Zum Verständniss der ganzen Philosophie Feuerbach's und namentlich seines letzten Standpunktes kann man es nicht genugsam einschärfen, zu beachten, wie diese Entscheidung durchgeführt ward. Sie wird nicht auf einmal

---

[1] Grün I, pag. 316.

vollzogen, wie bei einer gerichtlichen Entscheidung, sondern sie wächst aus sich selbst hervor und entwickelt sich aus der eigenen Natur der Sache. Wie die Sache bisher stand, wurde die Vernunft als das Wesen betrachtet, und was war da natürlicher, als dass das Unwesentliche, die Materialität in einer neuen Beleuchtung erschiene. Es als Irrationales aufzufassen, ist ein Ausweg, den Schelling gründlich versperrt hat; die Veränderung muss innerhalb des Rationellen stattfinden; wenn die Natur bisher der Idee (von dem Anderssein der Idee) adäquat war, so kann hier doch nur eine stärkere Pointirung versucht werden, weshalb man in Feuerbach's Schätzung der Natur ein Steigen beobachtet. Während er z. B. noch im Februar 1836 an Bertha schreibt: „Das Wesen der Natur ist nur das Gefühl der Abhängigkeit, Angst und Bangigkeit; nur im Geiste ist Freiheit, ist Geist, ist unabhängiges Leben, sonst nirgends,“[1] so schreibt er im Mai 1837 an Roux: „Der Philosoph muss die Natur zu seiner Freundin haben. Die Natur ist durch und durch Weisheit, Vernunft. Was er denkt, das thut sie, das sieht er in ihr.“[2] Aber dies ist nur die erste Phase; diese Veränderung wird eine Rückwirkung haben auf die Auffassung der Vernunft selbst als dem Wesentlichen; denn wenn das Naturwesen dem Vernunftwesen wahrhaft adäquat geworden ist, so muss man fragen, ob noch ein Unterschied da ist, ob die wirkliche Vernunft in der Natur oder die unwirkliche Vernunft ausserhalb der Natur die wahre Vernunft ist? Man beachte also: die erste Phase dieser Veränderung oder die Lebendigmachung der Natur hält sich noch innerhalb des Pantheismus, nicht so sehr durch eigene Kraft, als durch eine starke Opposition gegen den Materialismus, und die Schrift, welche davon das Resultat ist, heisst „Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosphie.“ Ansbach 1837 (Gesammtausgabe Bd. V, 1848).

„Der Gedanke, dass die Materie das allgemeine Band

[1] Grün I, pag. 265.
[2] Grün I, pag. 272.



der Monaden ist — einer der erhabensten und tiefsten Gedanken der Leibniz'schen Philosophie — ist dem gewöhnlichen Spiritualismus, dem Spiritualismus der Einbildung und Sentimentalität, ein ebenso himmelschreiendes Paradoxon, wie Spinoza's Satz, dass die Materie ein Attribut der göttlichen Substanz ist; denn diesem butterweichen und zuckersüssen Spiritualismus gilt vielmehr die Materie gerade nur für ein Scheidungsmittel, für das beklagenswerthe Schisma, das die verwandten Bruderseelen allein noch von einander trennt und ihre völlige Verschmelzung verhindert, und darum für etwas rein Negatives, nicht Seinsollendes, Aufzuhebendes."[1] Der Fehler in der Naturphilosophie des Descartes war, wie wir oben sahen, der, dass die Materie unbewegt in sich selbst beharrte. Wenn man sich unter der Materie dieses Todte, Hölzerne vorstellt, so ist sie ganz richtig eine Schranke, die überwunden werden muss; aber wo findet man unbewegte Materie? Die Natur, welche die Naturwissenschaften vor Augen haben, ist lauter Leben und Bewegung; es giebt nirgends etwas Todtes und Unbewegtes, die Natur ist Leben, sie hat eine Geschichte; und den Repräsentanten einer solchen Anschauung glaubt Feuerbach in Leibniz zu finden. Als einen Zug, welcher den Fortschritt des Feuerbach'schen Denkens von den überirdischen, abstrakten Regionen zu der heimischen, irdischen, aber dafür konkreten Spekulation charakterisirt, kann man auf seine einleitende Schilderung der Wanderung der Philosophie von Land zu Land aufmerksam machen; überall wo sie sich niederlässt, wird sie ein Bild des volksthümlichen Charakters, in diesem erhält die Idee ihr Gepräge. Im „Bacon", wo etwas Aehnliches versucht wurde, wurde noch auf die immanente Begriffsentwicklung das Gewicht gelegt; hier wird diese nur sichtbar, indem sie sich in Fleisch und Blut manifestirt. Derjenige, welcher psychologische Erklärungen statt abstrakter Begriffsentwicklungen giebt, der wird auch die Natur nicht als das bloss Theilbare, sondern als das wirklich im Unendlichen Getheilte

[1] W. V, pag. 65.

ansehen; in jedem Wassertropfen sieht er einen Fischteich voll lebender Wesen. Keine Materie in der Bedeutung eines geistigen μὴ ὄν, kein Chaos ausser zum Schein, nichts Sinnloses, Zweck- und Bedeutungsloses existirt für ihn.[1]

Was Feuerbach am Herzen liegt, ist: die Idee und das Anderssein der Idee gegenseitig zu versöhnen; die Idee, die Vernunft ist zugleich das höchste, wahre Seiende, und die Frage ist die, wie dieses Wahre, Allgemeine mit dem Individuellen, mit der wirklichen Natur in Verbindung kommen kann. Den Ausweg des Irrationalismus, dessen möge man sich erinnern, hat die positive Philosophie ihm unmöglich gemacht; und die Individualität muss man, wenn sie nicht gegen die Vernunft sein soll, also zu bestimmen suchen, dass sie nicht in der Materie wurzelt, dem geistigen μὴ ὄν, sondern in dem Geiste selbst, und zwar so, dass das Materielle in die Erklärung mit hineinkommen kann. Diesen Forderungen scheint Leibniz zu genügen, indem er die Substanz auf eine neue Weise bestimmt. Seinen Gedankengang stellt Feuerbach also dar: die Substanz ist nicht dasjenige, welches für sich allein gedacht werden kann, wie Descartes und Spinoza es bestimmt haben; sondern dasjenige, welches für sich selbst soll sein können, so dass es nur werden kann durch eine Schöpfung und vernichtet werden durch eine ebenso wunderbare Handlung; dies ist allein das Selbstthätige. Nur die Kraft ist Sein. Aber Gedanke und Kraft ist der abstrakte und konkrete Ausdruck für dasselbe; das innerste Wesen der Dinge, ihre Realität, ruht also auf einem geistigen Princip. Der Satz, dass die Kraft das Sein der körperlichen Substanz ist, bedeutet deshalb nichts weiter, als dass die körperliche Substanz nur Substanz ist durch ein einfaches, geistiges Princip. Die Substantialität ist indessen eins mit der Wesentlichkeit, Realität; nur was Substanz ist, ist real, hat Sein. Das Zusammengesetzte, Ausgedehnte, Materielle am Körper als solchem ist dagegen nicht Substanz,[2]

---

[1] W. V, pag. 26.
[2] W. V, pag. 33 u. 52.

und hat so auch kein eigentliches Sein. Das Selbstthätige besteht ferner nothwendig darin, ein Einzelwesen zu sein, ein Individuum, es muss von allen Andern verschieden sein; wenn es zwei Individuen gäbe, die man von einander nicht unterscheiden könnte, dann gäbe es überhaupt gar kein Individuationsprincip; der Unterschied ist eben das Wesen der Substanz.[1] Ein Einzelnes für sich kann eben nicht gedacht werden. Dass dieses Einzelwesen geistiger Natur ist, ist eine Selbstfolge, da, wie wir sahen, alle Kraft wie das Aktive sich nothwendig auf die Seele bezieht; da das Passive, die Materie, durch sich selbst weder thätig sein noch bestehen kann. So bewirkt nur die zusammenfassende Thätigkeit der Seele, das Einheitsprincip, dass man von einem und demselben Leben in den verschiedenen Lebensaltern reden kann; als rein materieller ist der Organismus nur eine stets strömende Stoffmasse. Die materiellen Atome widersprechen der Vernunft,[2] und der Unterschied zwischen Atom und Monade ist dann auch durchgreifend; das Atom giebt den schärfsten Ausdruck für den zersplitterten Charakter der Materie, die Monade für den Einheitscharakter des Geistes in seiner ganzen Unendlichkeit.

Hier stösst nun Feuerbach auf sein eigenes Problem von dem Verhältniss des Einzelnen und Allgemeinen zu einander, und indem er die Leibniz'sche Behandlung des Problems darstellt, bietet sich die Gelegenheit, den Standpunkt selbst zu kritisiren, von welchem sowohl er als Leibniz die Lösung versuchen. Die Leibniz'schen Gedanken stellt er folgendermassen dar. Die wirkliche Kraft ist nicht die allgemeine Kraft, ein abstraktes, in der Natur unwirkliches Wesen. Aber überall, wo du Kräfte wirken, wo du Wesen existiren siehst, siehst du sie bestimmt, getrennt und von andern unterschieden; wie reimt sich dieser unendliche Unterschied und Individualisirung mit der Einheit, welche das Wesen der Substanz ist? Wie reimt die Natur sich mit der Vernunft, das Einzelne mit dem Allgemeinen? Die Einheit der Substanz

[1] W. V, pag. 35 f.
[2] W. V, pag. 48 f.

schliesst durchaus nicht aus, dass es eine Mannigfaltigkeit von Modifikationen darin geben kann, nur müssen sie aus einem innern Princip kommen.[1] Es ist infolge des Substanzbegriffes unmöglich, dass eine äussere Einwirkung in das Innere der Substanz sollte dringen können; die Monade hat keine Fenster, wodurch Etwas ein- oder aussteigen könnte. Vorstellen ist die Thätigkeit, welche das Wesen der Monade ausmacht; nichts Anderes als ihre Vorstellungen kann die Monade in sich aufnehmen; aber diese enthalten auch alles Seiende, nur ist zu bemerken, dass dies Vorstellen klar oder verwirrt sein kann. Die Monade ist nämlich in einer vollständigen, unendlichen Relation mit allen andern; kein Geheimniss würde dem vollständig klaren Vorstellen entschlüpfen; die einzelne Monade hat in sich selbst das ganze Universum, das Individuum das Unendliche; nur kann die Monade nicht mehr lesen, als sie deutlich vorstellt.[2] Von dem verwirrten Vorstellen rührt die Natur her; der Körper ist die Sphäre, welche der Monade zunächst liegt, und nichts Anderes als das Mittel, das Organ, wodurch der eigenthümliche Gesichtspunkt, von welchem aus sie sich die Welt vorstellt und von ihr beeinflusst wird; und da die Seele die substantielle Form des Körpers ist, kann man sagen, dass der Realitäts- und Vollkommenheitsgrad des Körpers auch der Vollkommenheitsgrad der Seele ist; die Körper trennen sich nicht minder von einander als die Geister, auch sie spiegeln das ganze Universum ab.

Die Atomistik ist hiermit vollständig bei Seite geschoben; das Atom ist das Todte, die Monade das Lebende. „Das Nachtheilige, das Mangelhafte, das Widersprechende in dem Begriffe der Monade ist gerade das, was ihr noch von dem Begriffe des Atoms anhängt. Ueberdem ist es höchst wichtig, bei der Monade den Unterschied zwischen Existenz und Wesen zu machen, ein Unterschied, der bei dem Atom gar nicht oder wenigstens nicht in derselben Bedeutung in Betracht

---

[1] W. V, pag. 53.
[2] W. V, pag. 88 u. 172.

kommt, denn das Atom hat, weil es nur eine materielle Existenz ist, kein Wesen, ausser nur im Begriffe des Denkers.“[1] „Eben wegen des Mangels an diesem allseitigen, universalen Rapport widerspricht das Atom Epikur's der Natur. Denn es giebt kein individuelles, einzelnes Wesen, das nicht alle andern ausdrücken und in sich darstellen müsste.“ „Die Individualität enthält in sich das Unendliche eingewickelt.“ „Daher auch die Seele rücksichtlich der Mannigfaltigkeit ihrer Modifikationen vielmehr mit dem Universum, welches sie nach ihrem besonderen Gesichtspunkt vorstellt, und gewissermassen selbst mit Gott, dessen Unendlichkeit sie endlich darstellt, infolge ihrer verworrenen und unvollkommenen Vorstellung vom Unendlichen, als mit einem materiellen Atom verglichen werden muss.“[2]

Für den Materialismus ist das Atom Eins und Alles. Der Materialismus indessen macht jedes Denken unmöglich, weil er principiell das Geistige ausschliesst. Was nicht selbst der Materie gehört, kann auch nicht von ihr bestimmt oder abhängig gemacht werden, und dass das Denken nur eine Thätigkeit des Gehirns sein sollte, ist vollständig sinnlos, so lange das Gehirn nicht der Verstand selbst ist.[3] Aber auf das Anderssein der Natur kann ausser dem Materialisten nur der bauen, als auf etwas Reales, welcher die Nothwendigkeit dieses Andersseins zeigt. Der Materialismus ist in diesen Aussprüchen Feuerbach's als die Anschauung aufgefasst, welche das Wirkliche nur als Einzelnes bestimmt und damit in einen unlöslichen Streit geräth mit allem Geistigen, welches eben nur da besteht, wo der Zusammenhang, die Allgemeinheit sich als das Substantielle, wahrhaft Seiende in diesem scheinbar Einzelnen zeigt. Diese Substantialität aufrecht zu erhalten, war das Wahre in den Bestrebungen des Pantheismus, und das Pantheistische, dessen unfertiger, verschwommener Charakter Feuerbach allmählich ermüdet, scheint jetzt in Betreff dieses seines wesentlichsten Inhalts, der Substantialität und Im-

[1] W. V, pag. 208, Anm. 22.
[2] W. V, pag. 89.
[3] W. II, pag. 138, 139. „Kritik d. Idealismus: Dorguth.“

manenz des Geistigen, einen Zufluchtsort zu finden in diesem polytheistischen Gewühl von Monaden und Wesenheiten.[1] Feuerbach's Gedanken von diesen Verhältnissen können wir ungefähr ausdrücken wie folgt. Jede Monade ist eine pantheistische Vernunftwelt für sich, aber erst alle Monaden zusammen sind die eigentliche, wirkliche Welt. Sehe ich in meinen Vorstellungen nur Vorstellungen, dann ist die Welt ohne Realität und das Leben ein Traum; sehe ich in meinen Vorstellungen Gegenstände abgespiegelt, dann erst ist die Welt real. Aber die Realität, die sich hier abspiegelt, kann ich nur zum Theil als ein Anderes betrachten; wenn ich es thue, werde ich immateriell, und dieses Andere materiell; aber wenn auch die Materie nur für ein immaterielles Wesen existiren kann, so habe ich doch keinen Grund, mich als das einzige Immaterielle zu betrachten; im Gegentheil, ich hebe mich erst zu einer geistigen Anschauung des Daseins, wenn ich das Andere nicht als ein Anderes betrachte, sondern als gleiches Wesen mit mir als mein zweites Ich.[2] Die Monaden sind alle im Wesen gleich, und eine Monade, welche [sich] jetzt so dunkel vorstellt, dass ich sie bewusstlos nenne, kann im Laufe der Zeit bewusst werden, indem die Vorstellungen in Empfindung übergehen.[3] — Aber wie bestechend auch diese ganze Anschauungsweise sich ausnimmt, so ist doch eben das Verhältniss zwischen der pantheistischen Monade und der polytheistischen Monadenwelt irrational, und eben in dem Nachweis dieses liegt der Schwerpunkt der Feuerbach'schen Darstellung von Leibniz.

Die Verbindung unter den Monaden, wendet Feuerbach ein, fordert ein solches Verhältniss unter ihnen, dass die Vorstellung der einen Monade die andere genau abspiegelt, und doch findet kein Zusammenwirken statt, jedenfalls kein direktes. Wir haben gesehen, sagt er, warum die andern wirklichen Monaden ausserhalb der Vorstellungen der einen Monade nothwendig sind; aber wenn diese wirklichen Monaden

[1] Siehe eine Aeusserung W. I, Vorw. pag. VIII.
[2] W. V, pag. 67.
[3] W. V, pag. 90 f.

ponirt werden, dann sieht es schlimm aus mit der dynamischen Selbstthätigkeit der einen Monade; die Monade wird nur eine Maschine, wenn die Harmonie unter den Monaden ihr nur eine äussere ist, wenn sie nicht selbst dazu mitwirkt, sie darzustellen; kurz, wenn sie nur Zuschauerin ist bei den Begebenheiten, ist ihre Selbstthätigkeit nur Schein.[1] Aber wenn die Monade eine Maschine ist, dann kann man ihre Vorstellungen in ein direktes Verhältniss zur Wirklichkeit stellen, dann braucht man nicht sie in das unzugängliche Wesen einzusperren; aber dann hört dies freilich auf eine Seele zu sein. Man wird zwischen den beiden Alternativen hin- und hergeworfen, der Natur und der Vernunft; die beiden Welten sind noch nicht versöhnt, sondern legen misstrauisch die Hand ans Schwert, sobald der Andere sich nur rührt. Die Leibniz'sche Philosophie ist Idealismus, aber Idealismus unter der Form des Mechanismus.[2]

Nachdem er mit seiner Kritik so weit gekommen, dass er über Leibniz das Urtheil fällen kann, geht Feuerbach sogleich an die Untersuchung, inwiefern dies Ergebniss eine grössere principielle Bedeutung hat. Es wird dann klar, dass dies nicht allein Etwas ist, was für Leibniz eigenthümlich, Etwas, das durch den einen oder andern Fehler oder Inkonsequenz bei ihm verschuldet ward; es ist Etwas, welches diesem Standpunkt selbst inhärent ist, und hier hat Feuerbach sich klar zu machen gesucht, ob da vielleicht ein Supplement zum Pantheismus gefunden werden könnte, ohne dass dies unter den Materialismus gehörte. Feuerbach will offenbar eine Bestimmung der Natur, wobei die Vernunft ihm nicht zu kurz kommt, das Sinnliche, meint er, ist nicht das Geistige, und in dem Geistigen sieht er sein Wesen; aber doch ist es nur das wirklich Geistige, nicht blosse Hirngespinnste und Illusionen, auf welche er Gewicht legt, und wirklich ist nur das Geistige, welches, wie von der Monade gefordert wird, ein Universum von Wesen abspiegelt, welche ihm selbst gleich sind, — nur das

---

[1] W. V, pag. 94.
[2] W. V, pag. 186.

Geistige, welches einen körperlichen Ausdruck hat. Das Sinnliche, das Feuerbach fürchtet, ist das Reflexionslose, Todte, in seiner Isolirtheit Ruhende, geistlos Angeschaute. Wenn man nicht gerade in der Empfindung wie die Ochsen am Berge steht, so heisst es gleich, dass da „Geist“ ist, weil Auffassung, Reflexion, Denken im Spiele sind: und nur dies Denken will er nicht aufgeben, nur mit einer solchen gedankenlosen Empfindung will er nichts zu thun haben. „Indem der Materialist den Geist an sich verneint, bejaht er wenigstens seinen Geist, eine Art des Denkens, der Vernunft. Und diese Bejahung ist eine Nothwendigkeit. Der Geist kann sich nicht selbst negiren und aufgeben; der Materialist mag sich sträuben und wehren wider den Geist, so viel er will, er straft sich immer selbst Lügen; denkt und sagt er: nur das Sinnliche ist real, nur die Materie ist Wesen, so will er damit nicht einen nur sinnlichen Schall aussprechen, sondern eine Wahrheit, einen Gedanken, einen Satz, der Sinn und Verstand hat, und er gesteht dadurch indirekt ein, dass nur das real ist, was einen Verstand, eine geistige Bedeutung hat.“[1] Wir werden nun sehen, wie die Unmöglichkeit, dem Auswege zu folgen, den Leibniz zeigt, um dem Materialismus zu entgehen, Früchte trägt für die ganze Stellung Feuerbach's zu diesem und zum Pantheismus überhaupt.

Das Zeitalter des Leibniz charkterisirt Feuerbach als die Zeit des Dualismus und Mechanismus. Körper und Seele standen nur in einem äussern mechanischen Verhältniss zu einander. Der Dualismus offenbart sich theils in dem unvermittelten Gegensatz zwischen Geist und Materie, theils und zwar vornehmlich in einem innern Widerspruch des Geistes mit sich selbst, im Gegensatz zwischen Glauben und Vernunft.[2] Aber das Zeitalter Feuerbach's war auch selbst nicht frei von dem Dualismus, wir sind es nicht in unsern Tagen, nur haben wir das voraus vor Leibniz, dass wir darüber klar geworden sind, dass entweder der Dualismus überwunden werden oder

---

[1] W. V, pag. 166.
[2] W. V, pag. 176.

auch die Metaphysik, d. h. alle verständige Garantie einer triftigen Erkenntniss resigniren muss. Wie Leibniz glaubte Fichte den Dualismus überwunden zu haben, aber der stand noch da in seinem zweiten Grundsatz, er war nur zum Schein fort; und diesen Schein deckt Feuerbach's Kritik von Leibniz unbarmherzig auf. Leibniz und Fichte müssen in dieser Hinsicht auf dieselbe Stufe gestellt werden; wie jener nur Eine Monade gebrauchen kann und doch mehrere haben muss, so kommt dieser mit den vielen Ichs in Verlegenheit; die Forderung von der Produktivität des Ich ist für beide dieselbe; aber die vielen Ichs haben das voraus vor den Monaden, dass sie eine Versöhnung finden mit dem Einen in dem Absoluten des Schelling, und „es war also eine innere Nothwendigkeit, dass der heitere, lebensvolle Polytheismus der Leibnizischen Monadologie in den rigorosen, aber um so geistgemässeren und intensiveren Monotheismus des ‚transcendentalen Idealismus' überging."[1] Der verborgene Dualismus wird sich in der Bestimmung Gottes zeigen, er wird sich in einem Willkürlichkeitsprincip offenbaren, welches alle Naturbetrachtung zerstört, wie es in Schelling's positiver Philosophie geschieht.

Bei Leibniz[2] gelingt es Feuerbach, das Willkürlichkeitsprincip nachzuweisen als die voraus bestimmte Harmonie. Die Monaden können nur ideal auf einander einwirken, indem sie, als sie noch (vor der Schöpfung) blosse Möglichkeiten waren, zu Gottes Wahl der Welt und Weltordnung, die er schaffen wollte, beitrugen. Die voraus bestimmte Harmonie auf dieser idealen Höhe zu halten, wo es also die Monaden selbst sind, welche in ihrem ewigen Wesen die Welt bestimmen, — das ist nicht möglich. Gott ist ja doch nicht die Welt selbst. Die Monade als Möglichkeit oder Idee in Gott ist, wenn auch der wirklichen Monade adäquat, doch nicht diese selbst. Gottes Schöpfung der Welt, also die Wirklichkeit der Monaden und ihre gegenseitigen Wechsel-

---

[1] W. V, pag. 192.
[2] W. V, §. 14, pag. 99 f.

bestimmungen sind nicht absolut nothwendig. Das äussere Verhältniss, worin die Dinge zu unserm Ziel und den Absichten stehen, wozu wir sie benutzen, darf man nun ganz gewiss nicht auf die vorausbestimmte Harmonie des Leibniz übertragen; aber ganz kann man dies doch nicht vermeiden, so lange auch eine andere Welt als die bestehende sich denken liesse; und wie kann man dies vermeiden ohne erklärten Pantheismus? Die moralische Nothwendigkeit und Gott sind nämlich zwei Begriffsbestimmungen, welche nicht beibehalten werden können. Im Verhältniss zu Gott kann die Monade nicht von einer blossen Modifikation unterschieden werden; ein seelisches Wesen wie die Monade kann keine Bestimmung, Hülfe oder Unterstützung annehmen, dies kann allein das körperliche. Aber Gott als Monade ist ein unmöglicher Begriff; denn wenn er auch einerseits als die absolute Realität erst vollends den Begriff der Monade realisirt, so ist er andererseits kein Individuum; das Unendliche ist die Nacht, in welcher das Tageslicht des Verstandes ausgelöscht wird, wie das Fatum, vor welchem die polytheistische Monadenreihe, das Reich der Grenzen, Formen und Gestalten, verschwindet.[1]

Nachdem er so weit gekommen, versucht Feuerbach für seine oben erwähnte Bestimmung der Grenze als positiver eine Anwendung zu finden; „die Grenze,“ heisst es, „ist das Faktotum des Weltalls, der Stein der Weisen, der geheime Kunstgriff der Natur, der Spielraum der schaffenden Kraft, die Quelle des Lebens, das Individuationsprincip.“ Aber wir müssen hier darauf aufmerksam machen, dass es noch zu keiner klaren Anerkennung der metaphysischen Bedeutung der Grenze kommt, Vielheit und Geistigkeit sind noch nicht versöhnt; „die Vernunft, den Geist zur Vielheit machen, heisst sie zu materiellen Dingen machen, man müsste denn die vielen Geister als Zahlen ansehen.“[2] Einen Augenblick zeigt Feuerbach Lust, sich auf diesen Gedanken einzulassen, aber es bleibt dabei, weil alles Allgemeine mehr und mehr nomina-

---

[1] W. V, pag. 107 ff.
[2] Grün I, pag. 391. Oben angeführt.

listisch bestimmt wird.[1] Auch kann die moralische Nothwendigkeit nach Feuerbach's Meinung nicht gehalten werden; denn sie enthält nur eine Anerkennung dessen, dass der Wille unter der Oberhoheit der Vernunft steht; der Wille kann nicht anders handeln, weil er nicht besser handeln kann.[2] Aber wenn man Gott und die moralische Nothwendigkeit verwirft, so bleibt für den Idealismus nur der reine Pantheismus zurück; aber weshalb wird am Idealismus festgehalten?

Ist die Einheit das Geistige, so ist die Materie, als dem Geistigen entgegengesetzt, das Zersplitterte, das, was nicht sein soll. Aber ist denn das Wesen der Natur, der Materie Spaltung? Feuerbach's Pantheismus hat, wie wir hervorzuheben versucht haben, sein eigenthümliches Kolorit eben dadurch bekommen, dass er eingesehen hat, dass das Wesen der Natur nicht Spaltung ist, dass sie der Idee adäquat ist. Aber dies erstreckt sich noch nicht auf die Materie, welche als das ganz sinnliche Einzelne dasteht, das erst Bedeutung erhält, indem es in Relation gesetzt, der Einheit theilhaftig wird, aber darum doch nicht nach seinem Wesen selbst schon in Relation, schon unter der Bestimmung der Einheit ist. Auf dieser ungünstigen Stellung, welche der Materie angewiesen wird, beruht der Idealismus Feuerbach's. Aber so wird seine Deklaration zu Gunsten des Pantheismus im Grunde nur eine Andeutung dessen, dass der letzte Versuch, die Realität der Natur und des Gedankens zu versöhnen, gescheitert ist, es ist weit eher eine blosse Negation des Dualismus als eine Anerkennung des spekulativen Idealismus.[3] „Die Natur producirt Individuen in Masse, in unbeschränkter

[1] „Die Zahl ist daher so wenig etwas Abstraktes, dass wir nur ihr unser Dasein verdanken, dass wir nicht wären, wenn sie nicht wäre. Nicht der denkende νοῦς als solcher, sondern der in die Zahl sich entäussernde ist der Vater, wenigstens die causa proxima der Dinge und Wesen. Der reine Gedanke giebt nicht Vielheit, aber die Zahl. Die Zahl ist die erste (nicht einzige) Einheit zwischen Denken und Sein, der erste nächste Uebergangs- und Verknüpfungspunkt des Unendlichen und Endlichen." W. V, Anm. 12, pag. 202.

[2] W. V, pag. 129, 137 u. Anm. 61, pag. 227.

[3] Insofern hat Weisse Recht zu behaupten, dass Feuerbach über

Vielheit, und sie producirt um so mehr Individuen, je niedriger die Art oder Gattung ist. Durch die Vielheit aber verliert ein Wesen seinen specifischen Werth, seine Bedeutung, sein dic, cur hic; es wird ein gleichgiltiges Dasein. Diese Gleichgiltigkeit ist eben der Schmerz des individuellen Lebens, die Quelle seines Elends, seine πενία, aber eben darin auch der innere Impuls der Thätigkeit. Die Gleichgiltigkeit unseres individuellen Daseins aufzuheben, ist der Zweck unseres Lebens, der Trieb unserer Handlungen, die Quelle unserer Tugenden wie unserer Fehler und Mängel. Der Mensch will und soll etwas Distinktes werden. Er will und soll sich einen qualitativen Werth, eine wesentliche Bedeutung geben, und diese liegt nur in seinem Unterschiede, der seine Species, sein εἶδος ist."[1] Aber nur so lange das Individuum ohne Bedeutung, und es allein die Gattung ist, welche gilt, wie Feuerbach namentlich in den „Todesgedanken" behauptete, nur so lange kann das Wesen in der Naturexistenz abstrakt und formell gefasst werden; sobald das Gewicht, wie hier in „Leibniz", auf das Individuum gelegt wird, scheint kein Unterschied zu sein zwischen dem Geist, welcher das Individuum beseelt, und der Natur, welche es hervorbringt; sie sind ein und dasselbe. — Aber „dennoch sind sie verschieden; denn was der Geist in der Einheit hat, hat die Natur in der Vielheit". Indessen hier kommt man in's Gedränge. Kann Feuerbach leugnen, dass wenn ein Sinn mit diesem Gegensatz verbunden sein soll, so ist die Vielheit eben nicht der unendliche Unterschied, die Differenzirung? Die Einheit des Geistes ist ja das System dieser Differenzen. Die Vielheit, so wie sie im Gegensatz hierzu das materielle Wesen der Natur konstituiren sollte, muss also bloss Zusammengesetztheit und Relationslosigkeit sein. Was nun Feuerbach noch auf dem Standpunkt des Hegel'schen Pantheismus festhält, ist so nur der Dualismus, nur das Unüber-

---

das „Fordern" nicht hinauskommt. Zeitschr. f. Phil. u. spek. Theol. Bd. III. N. F. pag. 128.

[1] W. V, pag. 191 f.

wundene in der mechanischen Naturauffassung des Descartes. Auch für Feuerbach kommt realiter die Bewegung, welche ja nur wirkliche, wirksame Relation ist, von aussen zur Materie, sonst könnte zwischen der Einheit und Vielheit kein Streit da sein; er glaubt nur, dass es nicht so ist, und nur weil er es nicht laut sagen will, zeigt er dem Materialismus ein so ungnädiges Gesicht; es kommt ihm vor, als ob Mechanismus, Isolation, Trägheit, Spaltung, klotziges Sein die einzigen Bestimmungen seien, welche der Materialismus kennt. Aber „die Natur trennt nicht nur, sie verbindet auch"; und wir fragen, weshalb der Materialismus, wenn er nicht mehr in der Natur sehen will, als da ist, so nothwendig muss weniger sehen wollen?

Ueberall die Vernunft zu behaupten, das Irrationale zu vermeiden, ist Feuerbach's eifrigstes Bestreben. Ihm ist das höchste Anliegen die Religion,[1] oder umgekehrt; aber diese Religion hat nicht mit dem Glauben, sondern mit der Vernunft zu thun. Das Verhältniss zu Gott, das Verhältniss zwischen der einzelnen Monade und der Urmonade, zwischen dem Individuum und der allgemeinen Vernunft ist die Religion; der Dualismus unter ihnen, zwischen Seele und Körper, hat sein Seitenstück im Streit zwischen der Vernunft und dem Glauben. Aber der Glaube, welcher das Princip der Willkürlichkeit behauptet und nur einen allmächtigen Gott kennt, ist unwahr, weil hier die Vernünftigkeit eine Schranke ist.[2] Dies Letzte, findet Feuerbach, gilt auch vom Materialismus; das wahre Sein ist die unendliche relative Bestimmtheit; das unwahre ist das materielle zersplitterte Sein. Wie er Sein und Denken in Materie und Vernunft auseinandertreibt, bevor es ihm gelingt, darüber klar zu werden, dass die pantheistische Anschauung unwahr ist, weil sie eben die Materie nicht vorwärts bringen und als Folge dessen die Vernunft nicht seiend machen kann, so spaltet er Glauben und Vernunft im Gegensatz zwischen Unvernunft und Vernunft, bevor er

[1] W. V, pag. 15.
[2] W. V, pag. 183.

sieht, dass die Unvernunft im Glauben in der Einbildung besteht, in einer Einbildung, welche als Wirklichkeit genommen wird. Auf diesem Umwege wird ihm endlich auch klar, dass es eine Materie, welche der Vernunft entgegen steht, gar nicht giebt, sondern dass sie ein blosses Hirngespinnst ist; die Vernunft, von der hier die Rede ist, ist dann natürlich nicht selbst ein Hirngespinnst.

Mit „Leibniz“ hört die Behauptung der Einheit auf, welche Hegel zum Vorbild hat. Wir werden zeigen, dass Feuerbach nie aufhört, an der Einheit festzuhalten und also immer fortfährt, Idealist zu sein. Aber, wie gesagt, schon in „Leibniz“ war die Behauptung der spekulativen, idealistischen Einheit eher eine Negation des Dualismus. Diese Negation tritt jetzt deutlicher hervor; während er bisher namentlich darauf ausging, zu zeigen, dass alles Seiende vernünftig war, wünscht er jetzt darzuthun, dass alles Unvernünftige nur ein Scheinsein hat. Dieses haben wir bezeichnet als die

zweite Periode 1838—1843.

1. In diesem ganzen Zeitraum von sechs langen Jahren arbeitet Feuerbach daran, die Dialektik zwischen Sein und Denken zur Ruhe zu bringen. Erst nachdem er allseitig gezeigt hat, dass das Unvernünftige ein unwahres Seiendes ist, hat er die Mittel gewonnen, sowohl die Vernunft als das Sein auf eine zufriedenstellende Weise zu bestimmen. Dass er, wie angedeutet, erst durch die Religionsphilosophie die Lösung des metaphysischen Knotens findet, hängt mit seiner ganzen Geistesrichtung, aber auch mit der Sache selbst genau zusammen. Die Kategorie, welche die Vernunft mit der Natur verbindet, ist die Liebe. Das Interesse für unsern ganzen Körper, für unsere individuelle, bestimmte Existenz hindert uns daran, auf Kosten dieser Individualität uns der allgemeinen Vernunft hinzugeben; aber der Individualität wollen wir uns auch nicht hingeben auf Kosten der Vernunft. Zur Ruhe gelangt man nicht, bevor eben seinem ganzen Körper und der Vernunft sich hinzugeben absolut dasselbe

ist. Dies wird erreicht sein, wenn man die Kategorie der Liebe verständlich machen kann; denn die Liebe muss ja eben als das vernunftbestimmte Gefühls- oder Triebsleben definirt werden. Feuerbach durchaus eigenthümlich ist nun, dass er das Problem nicht abstrakt und formell aufstellt, wie es sein würde, wenn er den Begriff „des vernunftbestimmten Gefühlslebens" zu erklären suchte, sondern konkret anschaulich als „Liebe." Unsere hohen intellektuellen Vorstellungen wie Natur, Materie, Vernunft u. s. w. scheinen an und für sich vollkommen bekannt zu sein; aber sobald man mit ihnen operiren will, sieht man, dass sie vieldeutig und doppelsinnig sind; wenn man verstehen will, was sie bedeuten, muss man sie auf einfache, sinnliche, anschauliche Vorstellungen zurückführen. Hierin besteht Feuerbach's Methode.[1] Ich kenne ein Haus, wenn ich es gesehen habe, viel besser, als wenn mir auf's ausführlichste der Begriff des Hauses entwickelt würde; und eben daher ist jede abstrakte Erkenntniss so wenig zufriedenstellend, weil sie nur die sinnlichen Vorstellungen zu jenen abstrakten vorwärts führt, ohne erst diese auf jene zurückzuführen. Wenn ich das Haus empfinde, ohne mir klar zu machen, dass es zur Wohnung dient, so verstehe ich sicher nicht das Haus; aber der Begriff Wohnung bedeutet an und für sich gar nichts, wenn er nicht als Haus angeschaut wird. So bedeutet Vernunft gar nichts, wenn sie nicht als „Zusammenhang unter dem Wirklichen" gefasst wird; eine vernünftige Rede ist eine zusammenhängende Rede, eine Rede, wo die Relationen und Gedankenverbindungen, welche das eine Wort erweckt, mit denen zusammenpassen, welche die andern hervorrufen. Die Liebe ist die mystische Einheit von Geist und Natur, „die Vernunft existirt im Leben als wirklicher Mensch; das Du ist die Vernunft des Ich. — Die Liebe des Andern sagt Dir, was Du bist."[2] Hierin ist unser körperliches Dasein be-

---

[1] W. II. Cur. vitae pag. 413 und Vorläuf. Thesen pag. 253: Kannst du die Qualität denken und definiren, ohne an eine bestimmte Qualität zu denken?

[2] W. II. Tagebuch 1834—1836, pag. 393.

stimmt als allein im Zusammenhang seine Wahrheit habend; macht man diesen gegenseitigen Zusammenhang zu einem Wesen für sich, einer Seele, welche den Körper regiert und ohne denselben existiren kann, so geht man ausserhalb des Wirklichen und kann bei einer solchen Vorstellung sich gar nichts vorstellen. Im Glauben, in der positiven Religion, erhält diese Hypostase ihre akute Form; und welches Bewenden es mit dieser Hypostase hat, darauf kann folglich nirgends eine bessere Antwort gegeben werden, als in der Erklärung des ganzen Glaubenslebens. Es ist in der Religionsphilosophie nicht die Aufgabe Feuerbach's, die Wahrheit des Glaubensinhalts zu beweisen oder zu widerlegen, sondern ihn nur zu erklären;[1] es ist reine und klare Psychologie; wie die modernen Psychologen die Vorstellungen in primitivere Elemente, Empfindungen auflösen, so löst Feuerbach die Ideale in Gefühle, Vorstellungen u. dergl. auf. Jede klare und giltige Erkenntniss muss auf eine scharfe Kritik und Sonderung des unmittelbar Gegebenen gebaut werden.

Von der gegenseitigen Stellung des Glaubens und der Vernunft gründliche Rechenschaft abzulegen, war eine Aufgabe, an welche Feuerbach um so freier herantreten konnte, als er keinen Ruf hatte, auf den er Acht zu haben brauchte; der war ihm ja gründlich verdorben seit seinen „Todesgedanken" von dem Jahre 1830, wo der Bruch mit dem positiven Christenthum offen konstatirt war. Während Feuerbach noch im Jahre 1838 in Bezug auf das rein philosophische Problem (vom Geist und der Materie) still steht, führt er die Sache durch in Bezug auf das specielle Problem. Man sieht ihn begeistert für Bayers Schrift von der Freiheit, und diese Begeisterung geht noch stets darauf aus, dass das Wesen der Vernunft Einheit, das der Materie Spaltung ist: „Die gleichförmige, sich selbst gleiche und stille, in sich verborgene Thätigkeit der Vernunft fühlen die Menschen nicht, eben weil sie an und für sich, durch sich selbst eine abgesonderte, ledige, reine, ungehemmte, keinen Widerstand mehr zu über-

---

[1] Grün I, pag. 108. W. X, pag. 40.

winden benöthigte, neutrale, so zu sagen, in sich gesättigte Thätigkeit ist; wohl aber fühlen sie die ungleichförmige, in sich differente, an dem Widerstand ihres Selbstes, ihrer Leidenschaften, ihrer Gefühle anstossende und sich brechende Bewegung des Willens. — — Die Vernunft ist sich selbst genug, aber der Wille genügt sich selbst nicht. Als Gott die Welt dachte, genügte ihm die Welt als gedachte; als er sie wollte, genügte sie ihm nicht als gewollte, sondern als existirende.“[1] Die Materie ist doch hier nicht das metaphysische Aeussere, sondern das Praktische im Unterschied von dem Theoretischen; und gegen Ende des Jahres kann man daher auch bei Feuerbach eine Schwenkung beobachten. So schreibt er an Dorguth: „Nicht Ihr Materialismus ist es, der mir nicht eingeht, sondern Ihr falscher, Ihr unreiner, Ihr sich selbst ungetreuer, sich selbst widersprechender Materialismus ist das, was ich nicht kapiren kann. Sie sind Materialist und doch zugleich Ideologist. — Der Zweck ist von Ihrem Standpunkt aus eine subjektiv-praktische, idealistische Vorstellung, die der Mensch auf die Natur überträgt, und unter welcher er sein eigenes Handeln sich vorstellt, ohne objektive Realität. — — Wer daher die Seele leugnet, wem die Materie genügt zur Erklärung der Wirkungen des Denkens u. s. w., dem genügt auch ausserhalb die Materie, wo nicht, so drückt er hier nur seine Unwissenheit oder Inkonsequenz und Befangenheit aus. — — Materialismus ist eben, die Materie nicht als ein Gesetztes, sondern als Sein nur denken zu können. — — Die Schöpfung ist eine Vorstellung des Menschen und zwar eine Vorstellung der Phantasie, nicht der Vernunft. — — Das Schönste aber ist, dass Sie, obwohl Sie keinen Anstand nehmen, das räthselhafteste aller Wesen, das Wesen, das die entschiedensten Materialisten, wenn sie noch für das Audiatur et altera pars offenen Sinn hatten, irre machte — das Bewusstsein zu einer empirischen Handgreiflichkeit degradiren, dennoch alle Augenblicke mit dem

[1] W. II, pag. 122 f. Siehe auch seinen Brief an Bayer: Grün I, pag. 278.

Popanz des „Schöpfungsgeheimnisses" kommen und sogar als eine ungebührliche, Sie gar nichts angehende Frage von sich weisen, wie es möglich ist, dass Materie denkt." Allein so lange Sie diese Möglichkeit nicht zeigen, so lange wird Ihr System als eine willkürliche Assertion gelten und der Idealist gewonnenes Spiel haben."[1] Feuerbach wendet sich nur von dem Materialismus, weil er die Materie als dualistisch, von der Seele getrennt, betrachtet. Indessen ist der Dualismus zwischen Glauben und Vernunft akut gemacht worden, und wird dieser Dualismus geklärt, so muss auch jener zweite Dualismus daraus Vortheil ernten. „Die Materie kann nicht denken," soll nur heissen, das Zersplitterte denkt nicht; aber das Zersplitterte als ein Wesen zu betrachten ist nur eine Phantasie; denn das Zersplitterte ist Unvernunft; es ist die Analyse des Glaubenslebens, welche darauf aufmerksam gemacht wissen will, dass das Unvernünftige ohne Realität, nur eine für Wirklichkeit genommene Phantasie ist.

Dass Glaube und Vernunft nicht versöhnt werden können, entdeckt Feuerbach jetzt nicht; er hatte ja schon früher mit dem Glauben, dem Antipoden der Philosophie, gebrochen, nicht allein in Bezug auf einzelne Fragen, wie in „Todesgedanken", sondern auch radikal. So schreibt er im Jahre 1830: „Die Philosophie wandert nun einmal nicht anders aus dem Christenthum aus, als wie Bias aus Priene. Wer sich nicht dazu verstehen kann, wer das positive Christenthum aufgeben, aber gleichwohl die Vorstellungen des christlichen Jenseits, wenn gleich mit Modifikationen, retten will, der bleibe lieber ganz im Christenthum."[2] Im Jahre 1835 war er mit den Berliner Jahrbüchern in Streit gerathen, weil er in seiner Beurtheilung von Stahl das Inkommensurable zwischen dem Christenthum und dem Rechtsbewusstsein in unserm modernen Staat nachgewiesen hatte.[3] Aber es war Alles flüchtig; erst jetzt wird es ernsthaft, als er sich zum

[1] Grün I, pag. 289—293.
[2] W. II, pag. 390.
[3] Grün I, pag. 243.

Pierre Bayle, der Inkarnation des Streites zwischen der Vernunft und dem orthodoxen Glauben, wendet; der Gott der Orthodoxen und nicht ein solcher Gott, wie der des Leibniz, welcher in die Sphäre der Philosophie hinüberspielt, ist es, welcher die Basis der Dogmen und des Glaubens ist.[1] Wiefern Feuerbach mit Recht den orthodoxen Glauben angreift, oder ob Weisse aus diesem Grunde mit Recht das Räsonnement Feuerbach's als ein solches bezeichnet, das weit hinter der Höhe zurückgeblieben ist, von welcher die zeitgenössische Wissenschaft diese Fragen gestellt hat;[2] dies zu entscheiden gehört in die Religionsphilosophie. Uebrigens liegt es in der Natur der Sache, dass, da das besondere Problem im Bayle mit typischer Bedeutung hervortritt, die Stellung der Schrift etwas zweideutig wird; ihre Komposition ist auch nicht so aus einem Guss wie z. B. „Leibniz"; die drei ersten Kapitel geben die Reflexionen Feuerbach's über das Verhältniss zwischen Glaube und Vernunft; die Darstellung von Bayle selbst wird eine Art Anwendung der gegebenen Regeln auf einen einzelnen Fall; deshalb müssen wir hauptsächlich in den drei ersten Kapiteln die typische, also die metaphysische Behandlung der Glaubensfrage suchen; der Rest ist zunächst als eine Einleitung zur Religionsphilosophie aufzufassen.

Die Bedeutung des Protestantismus hatte Feuerbach schon in seinem „Bacon" (§ 5 f.) als das Princip der „universalen, wissenschaftlichen Geistesfreiheit im Gegensatz zum Katholicismus angegeben, mit der Beschränkung, welche darin liegt, an die religiösen Vorstellungen gebunden zu sein, so dass die neue Philosophie die wahre Frucht des Protestantismus ist, welche sich allerdings sehr von ihrem Keim unterscheidet und für das naive Auge, das die innere Verwandtschaft nur nach äusseren Zeichen und handgreiflichen Aehnlichkeiten misst, in keiner innern, wesentlichen Verbindung mit diesem seinem Keim steht." — Jetzt wird der Charakter und die Schranke des Protestantismus dahin schärfer bestimmt, dass er

---

[1] W. VI, pag. 122.

[2] Zeitschr. f. Phil. u. spek. Theol. Bd. III. N. F. pag. 133.

das theoretische Wesen des Menschen nicht befreite;[1] aber so wird er in einen Widerspruch verstrickt; denn wenn du die Vernunft unter die Hoheit des Glaubens gefangen nimmst, weshalb bringst du dann nicht auch deine Natur in die Gefangenschaft der christlichen Tugend, — die Natur ist ja doch nichts Anderes als die körperliche Vernunft. Die Ehe Luther's und die Verwerfung des Cölibats gründet sich nicht auf die Bibel, sondern auf den gesunden Menschenverstand.[2] Ehe, Schönheit, Kunst und Wissenschaft sind alle gleich unchristlich, Glaube und Vernunft stehen in einem radikalen innern Streit mit einander.[3] „Zum Zwecke der Bewunderung der Güte, Macht und Weisheit Gottes ist es nicht nur nicht nöthig, sondern sogar schädlich, die Natur zu studiren. Zu diesem Zwecke reicht vollkommen die blosse natürliche, oberflächliche Anschauung der Natur hin. — — Dass so viele, so mannigfaltige und darunter so kleine, so unansehnliche Geschöpfe dem Zwecke nach dieselben Mittel, wie wir, haben und anwenden, um zu leben und sich zu erhalten — dieses Faktum, welches man mit gewöhnlichen Augen schon wahrnimmt, genügt vollkommen dem religiösen Interesse; aber wissen wollen, wie das Organ dieses Thieres gebaut ist, wie es dasselbe gebraucht, worin seine Nahrung besteht, wie seine Lebensweise beschaffen ist, das ist reines Interesse an der Natur. Ueberdies ist die Weisheit, die Güte ein allgemeines, unbestimmtes Prädikat eines überdem zwar nicht der Kraft, der Allgegenwart nach, aber doch dem Wesen nach ausser der Natur gedachten Subjektes, die Macht nicht nur ein unbestimmtes, sondern auch begriffloses Prädikat. Zwischen diesen unbestimmten Eigenschaften daher und diesem Thiere mit diesem Bau, diesen Organen, dieser Lebensweise oder sonst einem andern bestimmten Naturwesen ist kein Zusammenhang, so dass ich die Weisheit, die Macht und Güte Gottes eben so viel oder eben so wenig aus diesem

---

[1] W. VI, pag. 19.
[2] W. VI, pag. 22.
[3] W. VI, pag. 11, 13, 17, 30, 38.

Thiere erkenne als aus jenem Thiere von einer ganz andern Ordnung und Gattung, als aus einem Baum, als aus einem Stein — abgesehen davon, was hier nicht zu entwickeln ist, dass aus einem persönlichen Gotte auch nur das Dasein von persönlichen Wesen, aber nicht von selbstlosen, unempfindlichen Wesen, wie Bäumen und Steinen, im Grunde nur das Dasein von Wesen, die ihn lieben und denken, nicht das Dasein von Thieren erklärbar und folglich auch umgekehrt aus ihnen Gott in dieser Bestimmtheit nicht erkennbar ist. — — Und eben weil zwischen dem Gegenstande der Bewunderung und den göttlichen Eigenschaften kein nothwendiger Zusammenhang existirt, so war die Vorstellung derselben, der Gedanke daran stets nur der Moment der Abkehr von der Natur, der Moment der Unterordnung des Gegenstandes unter die allgemeine Vorstellung einer Creatur, in welcher er gerade das Interesse verliert, das er allein für den Naturforscher hat.“ [1] Das Resultat, das solche Betrachtungen ergeben, ist, dass der Glaube auf die Naturwissenschaften geradezu schädlich wirkt; denn „so lange der Mensch in der Vorstellung der äusserlichen Zweckmässigkeit befangen war, hatte er keine unmittelbare Anschauung von der Natur: die Vorstellung des ausserweltlichen Gottes war zwischen ihm und der Natur. Der Materialismus, der Mechanismus, der Occasionalismus waren die nothwendigen Folgen davon: alles Leben, aller Geist, alle Vernunft war in dem Begriff Gottes, da doch nicht geistig, nicht vernünftig, nicht lebendig gedacht wurde, aufgegangen. Jeder tiefere Blick in die Natur, wie z. B. der Satz des Hippokrates: dass die Natur ohne Ueberlegung die rechten Mittel trifft, galt für Ketzerei, für Heidenthum, für Atheismus. Wie in allen Sphären so auch hier hatte der Gott das Göttliche verdrängt.“ [2] Diesen im Glauben übersehenen Gegensatz, Gott und das Göttliche, will Feuerbach darlegen; er behauptet so gut wie der beste Idealist,

---

[1] W. VI, pag. 38 f.
[2] W. VI, pag. 43.

dass die Macht der Idee die grösste Herrschaft ist,[1] aber er will das Mystische in der Vorstellung dieser übermächtigen Idee vermeiden. „Die Teleologie scheint wohl das Gute an sich zu haben, dass sie auf das Vernünftige in der Natur aufmerksam macht, aber es ist nur ein Schein, von dem man sich nicht muss blenden lassen. Die Weisheit, der Verstand Gottes war nur in einer subjektiven Bedeutung erfasst, nur gedacht nach der Analogie des praktischen Menschenverstandes, der die Dinge zu Absichten benützt, zu Zwecken bildet, die ihnen an sich ganz gleichgiltig sind. Der Mensch blieb daher stets ausser der Natur stehend: er wurde nicht von sich selbst abgezogen, nicht mit dem Gedanken Gottes zu dem Göttlichen, über den Standpunkt des gemeinen praktischen Lebens, der äusserlichen Werkthätigkeit emporgehoben.“[2] Dies ist der tiefe Zwiespalt zwischen der Theologie und der Wissenschaft, dass das Fundament jener das Wunder und dieser die Vernunft ist, das Princip jener die Willkürlichkeit und dieser die Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit. Wie gross dieser Zwiespalt in den Augen Feuerbach's ist, können wir daraus ersehen, dass er der Grund dazu ist, dass Feuerbach sich so ablehnend verhält den Versuchen der positiven Philosophie gegenüber, diese beiden Principien zu versöhnen, dass er es so scharf für eine psychologische Unmöglichkeit für ihn erklärt, sich mit so wesenlosen, eitlen und vorübergehenden Phänomenen abzugeben wie Schelling, für welchen die höchste Unvernunft der Superlativ der Vernunft ist; die Sprache der Theologie ist: sic volo, sic jubeo, statt pro ratione voluntas; „eine jede Grenze, die man hier setzt, ist eine willkürliche, die Unvernunft ist die einzig vernünftige und nothwendige Folge, der absolute Unsinn ist selbst das höchste Wesen und Princip der Dinge.“[3] Daher ist es für Feuerbach eine einfache Proportion, dass der Mensch in

---

[1] Siehe J. H. Fichte: Die Radikalen in der Spekulation. Zeitschr. Bd. IX. N. F. pag. 301 f.

[2] W. VI, pag. 44.

[3] W. VI, pag. 47.

demselben Grad an Erkenntniss und Wissenschaft zunimmt, wie der Umfang der Theologie abnimmt, und die Mannigfaltigkeit der theologischen Erklärungen durch naturphilosophische verringert wird.[1] Das Irrationale wird hier in der Gestalt der Theologie verfolgt, die verkehrte Vernunft und die falsche Versöhnung, welche in dieser zur Anwendung zu bringen typisch versucht wird, schlägt Feuerbach nieder. Aber es war eben dieselbe verkehrte Versöhnung, welche Hegel angewandt hatte, als er das Sein bis auf den letzten Rest in die Vernunft aufgehen liess, und so nähert Feuerbach sich der Auflehnung gegen Hegel, welche man fälschlich für seinen Uebergang zum Irrationalismus angesehen hat.

Im „Bayle" wird nun dieser Streit zwischen Glaube und Vernunft ferner so beleuchtet: „Auch das Gute und Heilige ist nach dem Glauben von dem Willen Gottes abhängig; der Wille Gottes ist der Grund des Christenthums. Die Philosophie dagegen sucht das Christenthum als ein Produkt der beiden Faktoren, der Zeit und der Natur zu erklären; die Natur der Religion und ihr historisches Entstehen sind die beiden Momente, auf welche Rücksicht zu nehmen ist; seine sittliche Reinheit, seine Strenge, seine Konsequenz verdankt das Christenthum gerade dem politisch-sittlichen Verderben seiner Zeit, — — wie oft in einer ganz schlechten, moralisch und ökonomisch zerrütteten Familie sich in einem Kinde ein reines Gemüth und der tiefste, heiligste Familiensinn erhält; aber sein Princip, der Wunderglaube, ist eine natürliche Forderung, eine Vorstellungsform der Volksreligion."[2] Mit andern Worten: das Wahre und Vernünftige im Christenthum ist seine Stellung im Zusammenhang der realen Welt; das Unwahre und Unvernünftige dagegen muss man seinem Wesen als Religion, als Glaube zuschreiben. Das Wunder kann infolge seiner Natur niemals der Gegenstand sinnlicher, objektiver Gewissheit werden. Ich sehe z. B. nur in diesem Augenblick Wasser, im nächsten Wein; aber dass

---

[1] W. VI, Anm. 10, pag. 266.
[2] W. VI, pag. 48—51.

das Wasser zu Wein geworden ist, muss ich glauben. Es ist Selbsttäuschung, das Wunder für ein historisches Faktum, eine wirkliche Begebenheit zu halten;[1] es bringt die Erfahrung um ihren Credit und verdient also selbst keinen Credit.[2] Faktum ist, was in dem Augenblick, wo es geschieht, die Möglichkeit des Andersseins, und daher in dem Zuschauer die Möglichkeit des Zweifels ausschliesst, was unmittelbar, nothwendig die Behauptung, dass es ist, und dass es so ist, mit sich bringt. — Sehe ich z. B. Wasser zu Wein werden, so ist es ein Faktum, dass ich, wo ich früher Wasser hatte, jetzt Wein habe; aber dass es das Wasser ist, das zu Wein geworden ist, muss ich glauben; ich kann nicht einsehen, wie die Vertauschung geschehen ist, aber eher als ein Wunder annehmen, will ich auf Taschenspielerkünste rathen. Alles geht natürlich zu, selbst wenn ich nicht einsehen kann wie. „So erscheint dem Menschen von dem Standpunkt des gewöhnlichen Lebens aus, wo ihm nur die Wiederkehr von Einem und Demselben stets vor die Augen tritt, wo ihm nur die äusserlichen Folgen der innerlichen Gesetzmässigkeit, nicht diese selbst Gegenstand ist, die Natur als ein gemeines, triviales Ding, und er glaubt daher nur in gewaltsamen Unterbrechungen, in theatralischen Spektakeln, in mirakulösen Intermezzos die Spuren des göttlichen Geistes zu vernehmen. Aber in der That ist das Wunderbare, ist der über der Natur waltende göttliche Geist allein das Gesetz in der Natur — das Gesetz nichts weniger als der todte Buchstabe, sondern der lebendige, tiefsinnige Geist, die innere, schaffende, allbestimmende Seele der Natur selbst.“[3] „Das Wunder existirt daher nur für die Menschen, welchen das Unbekannte das Bekannte, das wahrhaft Wunderbare kein Wunder ist, und welche eben deswegen ein Bedürfniss nach besondern, aber gleichfalls sinn- und augenfälligen Wundern haben, um damit die Leere ihrer alltäglichen Anschauungen auszufüllen. Das

[1] W. VI, pag. 53.
[2] Ueber das Wunder 1839. W. I, pag. 3.
[3] W. VI, pag. 53—55.

Wunder hat nur Sinn für die Menschen, welchen die Natur ein gleichgiltiges Objekt der Gewohnheit ist. — — Dass die Sonne stille stand, war ein Wunder. Aber worin lag das Mirakel? Darin, dass es bisher nie geschehen war."[1]

„Das Positive gilt, weil es gilt, ohne Grund, wenn auch ursprünglich ein Grund vorhanden war. Das Historische kann eben keinen andern Glauben fordern als einen historischen, der Seele äusserlichen. Mit dem Masse, das du missest, mit dem sollst du wieder gemessen werden. Das Historische als Wahrheit aufbürden wollen, ist anmassende Thorheit. Eine historische Wahrheit ist eben eine historische Wahrheit, aber weiter nichts, keine geistige, keine an und für sich seiende, keine göttliche Wahrheit, keine bindende, keine geistbestimmende Wahrheit. Wir glauben ohne Anstand die Thaten eines Alexander, eines Karl XII., weil sie uns keinen Glauben aufdringen, weil sie sich frei, unbefangen, anmassungslos, offen und ehrlich als das, was sie sind, als blosse historische Fakta geben, und das Zeugniss ihrer Glaubwürdigkeit, die letzte Instanz, auf der alle Gewissheit beruht, ist die Uebereinstimmung, wenn auch nicht mit dem, was wir erlebt haben, mit unsern Erfahrungen, mit unsern Vorstellungen im Besondern, aber doch mit unsern Begriffen im Allgemeinen, mit den Gesetzen der innern Möglichkeit, mit der Vernunft. Aber ein Faktum, das besondere Ansprüche macht, das sich uns als Wahrheit[2] selbst aufdringen will, können wir mit vollem Rechte als ein anmassendes Ding von uns weisen, etwa mit den Worten: Liebes Faktum! wenn du dich mir als eine bindende Wahrheit geben willst und dabei auf deine Thatsächlichkeit pochst, so bestehe ich vor Allem auf meinem Rechte, dass du hier an dieser Stelle, hier vor meinen Augen vorgehst (wenn anders, woran ich noch sehr zweifle, die Wahrheit ein todtes Faktum werden kann),[3] so musst du mir auch auf thatsächliche, auf unmittelbare Weise zukommen;

[1] W. I, pag. 26 f.

[2] Das historische Faktum ist synthetisch; das Wunder dagegen analytisch und demonstrirt. W. I, pag. 16.

[3] Wahrheit und Vernunft sind ja nur Zusammenhang und Totalität.

an ein vermitteltes, überliefertes Faktum, an ein Faktum, das für mich kein Faktum mehr ist, hänge ich nicht — dafür stehe ich dir! — meine Seele. — — Ewig lebendige Fakta sind allein die geistigen, die unmittelbaren Aeusserungen des Geistes: die schlichten Worte der Wahrheit; diese allein binden, diese allein bestimmen den Geist, weil diese Bestimmungen zugleich Selbstbestimmungen des Geistes sind, den Geist durch sich selbst, durch seine Selbstthätigkeit von ihrer Wahrheit überzeugen.“ [1] Es ist nun weit gefehlt zu denken, dass der Glaube eine solche ewige Wahrheit ist, dass ich etwa Mitglied der Kirche bin, weil ich glaube, da ich thatsächlich nur glaube, weil ich Mitglied der Kirche bin. [2] „Erkennen wir, dass gerade die Ungläubigen, die Freigeister, kurz diejenigen, welche die unterdrückte Macht der Vernunft wieder zu heben suchten, es waren, welche der Menschheit die Unterschiede zwischen Recht und Unrecht, zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Gut und Schlecht wieder offenbarten! Erkennen wir, dass es kein Heil für die Menschheit ausser der Vernunft giebt! — Es giebt nur Ein Licht — das Licht der Natur, das in den Tiefen der Natur der Dinge gegründete Licht, das allein auch das göttliche Licht ist, — die Lichter im Plural sind gemachte Lichter — wer dieses Eine Licht verlässt, begiebt sich in die Finsterniss.“ [3]

Dieser Streit zwischen Glaube und Vernunft ist mit diesen Worten zu einem typischen Streit gemacht, dessen Bedeutung weit hinausreicht über das specielle Verhältniss zwischen dem religiösen Dogmenglauben und der logischen vernünftigen Einsicht. Die Hervorhebung dieser typischen Bedeutung geschieht indessen von Feuerbach's Hand nur etwas sehr andeutungsweise, obgleich sie der metaphysische Kern dieser Schrift ist. Diese Andeutungen sind in der folgenden Betrachtung enthalten. Im Allgemeinen, sagt Feuerbach, ist der Charakter des Bayle'schen Skepticismus ein lebendiger Process, in welchem die grössten Gegensätze mit

[1] W. VI, pag. 151—152.
[2] W. VI, pag. 153.
[3] W. VI, pag. 201.

einander ringen, namentlich die Gegensätze zwischen Trieb und Willen, Instinkt und Vernunft, Natur und Geist. Bayle ist der durchgeführte Dualismus des Descartes.[1] Aber die Materie des Descartes, deren Wesen es sein sollte, für sich betrachtet zu werden, und für welche der Naturprocess also etwas Aeusserliches sein sollte, eine solche Materie giebt es doch nicht in Wirklichkeit; die Vernunft als das Allgemeine, welches den theoretischen Menschen leitet, tritt ebenfalls in Gegensatz zur natürlichen Wirklichkeit, aber zeigt sich so gerade als Unvernunft. Wenn der Mensch nur nach der theoretischen Vernunft ginge, würde die Welt bald zu Grunde gehen; die Weiber würden sich nicht verheirathen aus Furcht vor der Schwangerschaft; allein die Natur ruft die Liebe zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern hervor. „Bayle streift hier unwillkürlich an den Spinozismus hinan: er erhebt sich über die subjektive menschliche Vernunft: das was in Beziehung auf uns tadelhaft, unvernünftig, lächerlich, ist in Beziehung auf das Universum und die universale, das Weltganze beachtende Vernunft untadelhaft, vollkommen, gut, löblich. Aber die allgemeine Vernunft bleibt bei Bayle nur eine unbestimmte, populäre Vorstellung, die keinen innern Grund und Begriff gewährt: der reale Begriff ist der materielle Trieb, die Macht der Natur. Das Materielle ist zwar nicht als ein nur Materielles, sondern als ein an sich, dem Zwecke nach Vernünftiges ausgesprochen. Bayle deutet insofern auf einen allgemeineren Standpunkt hin, aber der Zweck ist doch zuletzt nur als die Absicht eines wieder subjektiven oder persönlichen Wesens gedacht, welches durch seine Allmacht jeden der Materie an sich äusserlichen Zweck mit ihr verbinden kann. Der Widerspruch bleibt so ungelöst. Aber Widersprüche zu heben war nicht Bayle's Sache, aber auch nicht seine Bestimmung. Seine Aufgabe war es, aufmerksam zu machen auf Dinge, die die Menschheit bisher aus Stumpfsinn ignorirt oder aus Feigheit sich verschwiegen hatte. Seine Bedeutung ist, dass er der

[1] W. VI, pag. 227.

Philosophie Probleme zu lösen giebt, ohne selbst die Räthsel zu lösen.“[1] Eben hierin liegt der Unterschied zwischen Bayle und Feuerbach; denn Feuerbach muss Alles einsetzen, um über diese Schwierigkeiten hinwegzukommen; er will nur dies eine: das Problem von der allgemeinen Vernunft als dem Wesen der Natur lösen.

Gegen den Materialismus wandte Feuerbach sich, um das Unvernünftige aus der Wirklichkeit zu verbannen. Der Glaube, mit dem Wunder als Princip, ist ebenfalls Unvernunft, aber das Wunder ist auch eine eingebildete Wirklichkeit. Aber es zeigt sich doch stets, dass Vernunft und Vernunft zweierlei sind, der Dualismus zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft hat sich geltend gemacht, es ist immer noch kein Uebergang von der Logik zur Natur; im Verhältniss zu meiner Vorstellung ist das Ding wirklich materiell; aber so scheint ihre Wirklichkeit eben von dem abzuhängen, das als unvernünftig bezeichnet wurde. Man könnte erwarten, dass etwas Aehnliches sich geltend machen würde, wenn man den Glauben, das Uebernatürliche oder Uebervernünftige, verwirft; aber es zeigt sich, dass dies nicht der Fall ist; man kommt hier nur auf jenen Widerspruch zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft zurück. Die allgemeine Vernunft kommt in dem Individuum als theoretisches Denken zum Vorschein; die praktische, triebsbestimmte Vernunft ist dagegen das Individuelle. Man möge nun die für einen Hegelianer in die Augen fallende Eigenheit beachten, dass die Bayle'sche Tendenz die theoretische (allgemeine) Vernunft, welche die Weiber vor der Schwangerschaft warnt, die individuellen Interessen hüten lässt; die praktische dagegen, welche das Bestehen der Welt sichert, hat die Aufgabe, das Allgemeine zu hüten. Dieser wunderliche Tausch ist sehr charakteristisch; denn damit ist das Allgemeine zu dem gemacht, wodurch wir in der genauesten, entwickeltsten und eigentlichen einzig wirklichen Verbindung mit allem andern Wirklichen stehen, während das, was wir

[1] W. VI, pag. 228—231.

bei uns selbst Vernunft nennen, was durch das Element der Vorstellung charakterisirt wird, was in unserm Kopf Wirkliches ist, aber nicht ausserhalb desselben, diese Vernunft das Individuelle geworden ist. Damit ist der Weg für eine tiefere Auffassung gebahnt; denn die Vernunft als das Allgemeine, das in Allem und über Alles Durchgehende und Wesentliche, ist dann nicht länger durch das charakterisirt, was wir allgemeine Vorstellungen nennen; allgemeine Vorstellungen wie Mann, Hund, Haus u. s. w. sind in Wirklichkeit nur Abstraktionen, welche festzuhalten und in den verschiedenen eintretenden Fällen zur Benutzung bereit zu halten die Aufgabe der theoretischen Vernunft ist; aber das, was hier vernünftig ist, ist nicht das Abstrakte, sondern der Umstand, dass die durchgehende allgemeine Bestimmung, welche die abstrakte Vorstellung pointirt, wirklich in allen einzelnen konkreten Vorstellungen nachgewiesen werden kann. Wenn man das Vernünftige in diese abstrakte Bestimmung setzt, so existirt die Vernunft so wie diese Bestimmung nur in uns aber nicht ausserhalb, und als solche ist sie eine blosse Phantasie geworden. Die wirkliche Vernunft ist die praktische, d. h. der Zusammenhang, in welchem die wirklichen Dinge von der Wirklichkeit selbst gehalten werden, und nur als Abbild dieses Zusammenhangs wird die theoretische Vernunft Vernunft. Das Theoretische giebt also das Abgeleitete an, das Praktische ist das Original, das eigentlich Werthvolle. Die moderne Psychologie mit ihrer ganz entsprechenden Lehre von den allgemeinen Begriffen als blossen typischen Einzelvorstellungen wird keine Schwierigkeiten machen, diese Anschauungsweise anzutreten; sie wird hierin nur Fleisch von ihrem Fleisch und Blut von ihrem Blut sehen. Aber in dem entscheidenden Augenblick wird eine mächtige Differenz hervortreten. Wenn die theoretische Vernunft das Vernünftige von den gegebenen Verhältnissen und Thätigkeiten der Natur holt, das Theoretische dagegen keineswegs in diesen Verhältnissen selbst besteht, sondern nur ein Abbild davon ist, so zeigt das Gewicht, das man bisher auf die Immaterialität der Vernunft gelegt hat, sich

als ziemlich unberechtigt. Das Element der Vorstellung ist dasjenige, welches die Vernunft in uns von der Vernunft in der Natur trennt; aber dieses Element ist ein phantastisches Element, welches selbst unsere theoretische Vernunft geringer macht als die wirkliche, und welches, wenn man es als das Wichtige bis in die Wolken erhebt, unsere ganze theoretische Vernünftigkeit in Phantasterei verwandelt. Das Inkommensurable zwischen der Vernunft in uns und der Vernunft in der Natur hält die moderne Psychologie aus allen Kräften fest; der Unterschied zwischen Nerventhätigkeit und Empfindung ist auch für die analystische Psychologie ein Stein des Anstosses, welchen zu entfernen sie sich nicht im Stande hält. Die Immaterialität der Vernunft rührt nicht von dem Umstand her, dass sie wirklich ohne natürliche Realität ist, sondern bloss von dem Inkommensurablen zwischen den beiden Formen, worin das Vernünftige sich uns zeigt. Aber wenn wir aufhören den übertriebenen Werth auf die Vernunft in unserm Kopf zu legen, welcher sich in der Erklärung von der Immaterialität der Vernunft Ausdruck giebt, so muss der Unterschied zwischen Nerventhätigkeit und Empfindung in eine andere Beleuchtung gesetzt werden, die Ursache, dass wir einen solchen Unterschied bemerken, muss angegeben werden können, und selbst wenn der Unterschied vor unsern Augen immer bestehen bleibt, wird der „Dualismus“ ganz verschwunden sein. Aber dies Alles ist auf dem jetzigen Standpunkt der Spekulation Feuerbach's kaum auch nur in fernen Zukunftsperspektiven sichtbar. „Pierre Bayle“ ist für seine Philosophie der Urnebel, welcher die künftige Welt, aber in unförmiger Gestalt, enthält.

2. Das Bestreben Feuerbach's zu zeigen, dass alles Unvernünftige unwirklich ist, wird nun für die Zukunft in die positive Form gekleidet, dass er die Natur anerkennt; da dies erst nach seinem Bayle geschieht, so hat man früher diese Schrift zur ersten Periode gerechnet.[1] Aber diese Anerkennung der Natur ist nur eine positive Hülle über einen nega-

[1] Höffding: Philosophien i Tyskland efter Hegel.



tiven Inhalt; denn es ist nicht die Natur überhaupt, es ist die lebende Natur, deren Produkt der Mensch ist, worauf es ankommt; mit andern Worten, die Hauptsache ist, unser Verhältniss zu der in der Natur wirkenden Vernunft zu erläutern, ein Problem, welches erst nach dem Jahre 1843 gelöst wird. Die Natürlichkeit, welche hervortritt, indem das Unvernünftige als unwirklich bezeichnet wird, ist der Ausdruck dafür, dass die Wirklichkeit auf negative Weise gewonnen ist; das Positive, welches das Problem lösen soll, ist der Mensch selbst, der Mensch vom Scheitel bis zur Zehe; aber dies ist kaum genügend angedeutet. Des Menschen Vernunft verwirft das Uebernatürliche als Unvernunft; des Menschen Natur verwirft das materielle Unvernünftige als Unnatur. Was zum Schluss Feuerbach über diese negative Anerkennung der Natur, über die letzten spekulativen Phantasien hinausführt, ist die Beschäftigung mit zwei etwas mehr positiven Fragen. Wenn nämlich der persönliche Gott und die Materie Unwirklichkeiten sind, woher kommt dann die Vorstellung von ihnen?

„Eitelkeit ist daher alle Spekulation, die über die Natur und den Menschen hinaus will.“[1] So schliesst Feuerbach seine Kritik der Hegel'schen Philosophie, worin er zum ersten Mal offen diese Anerkennung der Natur ausspricht. Auf der einen Seite wird gesagt, dass diese Kritik, welche es Hegel vorwirft, dass er die absolute Idee voraussetzt, doch nur ausspreche, was Andere früher gesagt haben;[2] auf der andern Seite wird geltend gemacht, dass Feuerbach mit seiner Polemik gegen das „Negationsprincip,“ gegen den Begriff des „Nichts“ nicht allein mit Hegel bis auf die letzte Wurzel seiner Philosophie bricht, sondern auch jede Möglichkeit einer andern systematischen Entwicklung der Philosophie versperrt; es ist roher Materialismus.[3] Weisse giebt ganz richtig den Kern in Feuerbach's Kritik, wenn auch natürlich ohne richtiges Verständ-

---

[1] W. II, pag. 231.

[2] J. H. Fichte: Spek. Theol. pag. 74. Zeitschr. f. Phil. etc. Bd. IV (1839), pag. 292.

[3] Weisse: Zeitschr. f. Phil. etc. Bd. III. N. F. pag. 129, 128 u. 125.

niss, also an: „Ohne jedoch sich auf das Logische des Begriffes des dialektischen Aufhebens auf den Gebieten der Natur und der Geschichte einzulassen, begnügt sie sich nur mit dem einfachen Hinweise auf die gemeine Erfahrung, welche uns allenthalben das nach Hegel in einem Höhern „Aufgehobene“ als ein selbstständig neben diesem Höhern Bestehendes zeigt.[1] Die Konsequenz der Hegelschen Philosophie, dass die Natur verschwinden muss, sowie der Begriff sich allmählich zur Idee entwickelt, suchte Feuerbach früh zu vermeiden, dadurch dass er die Natur als den adäquaten Ausdruck der Idee von dem Anderssein der Idee auffaste; aber wie er es früher nahm, war es nur ein Sophisma, nur eine Form des Schelling'schen Idealismus, dessen Absolutes bloss das gemeinsame Prädikat der an sich dualistischen Absolutheiten der Natur und des Geistes ist.[2] Jetzt wird die Anerkennung des ideemässigen Seins der Natur zur Wahrheit; der Standpunkt der Naturphilosophie, von welchem aus die Natur mein alter ego ist, wird allein eingenommen. Doch tritt eben in dieser Wahl die Schwäche hervor, wie wir bald sehen werden.

Der Hauptinhalt der Kritik der Hegel'schen Philosophie kann kurz folgendermassen wiedergegeben werden: Hegel setzte die Schelling'sche Philosophie als eine dem Wesen nach wahre Philosophie voraus, er machte ihr nur den Mangel an Form zum Vorwurf. — Das Absolute ist, daran ist kein Zweifel; aber es soll sich beweisen, es soll als solches erkannt werden. — — Aber eben deswegen hat auch bei Hegel der Beweis des Absoluten dem Wesen, dem Princip nach nur eine formelle Bedeutung. — — Für Hegel als Denker war die absolute Idee absolute Gewissheit, für ihn als Schriftsteller eine formelle Ungewissheit. In diesem Widerspruch zwischen dem bedürfnisslosen, über die Darstellung übergreifenden Denker, dem die Sache schon ausgemacht ist, und dem bedürftigen, successive arbeitenden Schriftsteller, der das dem Denker

[1] Zeitschr. Bd. III. N. F. pag. 125.
[2] W. II, pag. 217.

Gewisse als ein formell Ungewisses setzt, verobjektivirt, besteht der Process der absoluten Idee, die Sein und Wesen voraussetzt, aber so, dass diese in Wahrheit schon die Idee selbst voraussetzen. Dies ist der allein zureichende Erklärungsgrund von dem Widerspruch des wirklichen Anfangs der Logik mit dem eigentlichen Anfang, der erst im Ende liegt.[1] Das Sein, womit die Logik beginnt, hat einerseits die Phänomenologie, andererseits die absolute Idee zur Voraussetzung. Das Sein (das erste unbestimmte) wird am Ende revocirt; es erweist sich als der nicht wahre Anfang. Aber ist denn so nicht auch die Logik wieder eine Phänomenologie? das Sein nur der phänomenologische Anfang? Befinden wir uns nicht auch innerhalb der Logik in einem Zwiespalt zwischen Schein und Wahrheit? Warum wird denn nicht mit dem wahren Anfang angefangen? „Ja, das Wahre kann nur das Resultat sein, das Wahre muss sich als solches beweisen, d. h. darstellen." Aber wie erweist es sich denn, wenn das Sein selbst schon die Idee voraussetzt, also die Idee schon an sich als das erste vorausgesetzt ist? Und auf diese Weise soll sich die Philosophie als Wahrheit konstituiren und demonstriren, so dass sie nicht mehr bezweifelt werden kann, d. h. der Zweifel der Skepsis keinen objektiven Grund mehr hat? Freilich, wer A sagt, muss auch B sagen. Wer einmal sich in das Sein der Logik am Anfang findet, der findet sich auch in die Idee; wem dieses Sein sich beweist, dem hat sich per se auch schon die Idee bewiesen. Aber wie, wenn nun Einer durchaus nicht A sagen will? wenn er sagt: dein unbestimmtes, reines Sein ist nur eine Abstraktion, der gar nichts Reelles entspricht, wirklich ist nur das konkrete Sein? Oder beweise mir erst die Realität allgemeiner Begriffe![2] Die Hegel'sche Methode rühmt sich, den Gang der Natur zu gehen; allerdings ahmt sie die Natur nach, aber es fehlt der Kopie an dem Leben des Originals. — Die Form seiner Anschauung und Methode selbst ist nur die exklusive Zeit,

---

[1] W. II, pag. 208 f.
[2] W. II, pag. 204—205.

nicht zugleich auch der tolerante Raum; sein System weiss nur von Subordination und Succession, nichts von Koordination und Koexistenz. Wohl ist die letzte Entwicklungsstufe immer die Totalität, welche die andern Stufen in sich aufnimmt; aber da sie selbst eine bestimmte Zeitexistenz ist, und daher den Charakter der Besonderheit an sich trägt, so kann sie die andern Existenzen nicht in sich aufnehmen, ohne ihnen das Mark des selbstständigen Lebens auszusaugen und damit die Bedeutung zu nehmen, die sie nur in ihrer vollkommenen Freiheit haben.[1] Jedesmal wenn Hegel von einem Absoluten spricht, ist dies in Wirklichkeit nur ein Individuum; seine Philosophie kann man als Individualitätsvergötterung charakterisiren. Die Hauptfrage, welche Hegel unkritisch umgeht, ist eben die, „ob es denn überhaupt nur möglich ist, dass die Gattung in einem Individuum, die Kunst in einem Künstler, die Philosophie in einem Philosophen sich absolut verwirkliche? — — denn was helfen mir alle Beweise, dass dieser der Messias sei, wenn ich überhaupt nicht glaube, dass irgend ein Messias je erscheinen werde, erscheinen müsse, erscheinen könne. — — Was nur immer wirklich wird, — es wird nur wirklich als ein Bestimmtes. Eine Inkarnation der Gattung in ihrer ganzen Fülle in einer Individualität wäre ein absolutes Wunder, eine gewaltsame Aufhebung aller Gesetze und Principien der Wirklichkeit, wäre in der That der Untergang der Welt.“[2] Hegel hat denn auch gar nicht bewiesen, dass das Allgemeine das Reale ist, ausser dadurch, dass er unmittelbar mit einem Bruch mit der sinnlichen Anschauung beginnt; aber dieser Anfang ist dogmatisch und nur für den giltig, welcher im Voraus daran glaubt. Die Realität des sinnlichen Seins ist eine mit unserm Blut besiegelte Wahrheit; dass der einzelne sinnliche Gegenstand unaussprechlich ist, beweist nicht, dass der Gegenstand unwirklich ist, sondern nur die Unwirklichkeit des Wortes. Das „Hier“ und „Jetzt“ der Phänomenologie ist nur ein

[1] W. II, pag. 186.
[2] W. II, pag. 188 f.

unwirkliches, allgemeines „Hier“ und „Jetzt“; das reale, wirkliche „Hier“ und „Jetzt“ lassen sich nicht aufheben, weil ich mich zu einem andern „Hier“ und „Jetzt“ wende, sondern es bleibt hinter meinem Rücken ebenso wirklich wie früher bestehen.[1] Hegel's Denken schiebt beständig das Natürliche um des Logischen und Unwirklichen willen bei Seite; aber allein die natürlichen Gründe und Ursachen sind die wahren; sie sind die Fundamente der genetischen, kritischen Philosophie.[2] Schon längst hat Feuerbach gelehrt, dass das Denken nur eine ununterbrochene Thätigkeit ist, weil Andere wachen, während ich schlafe, aber erst jetzt geht es ihm auf, „dass diese Ununterbrochenheit nicht nur vom Denken, sondern auch vom Empfinden, vom Leben überhaupt gilt, dass der Andere an meiner Statt nur denkt, weil er zugleich an meiner Statt empfindet. Denn wenn es allerdings für den Menschen kein Empfinden ohne Denken, ohne Bewusstsein giebt, so giebt es auch umgekehrt kein Bewusstsein ohne Empfindung; ja, das Bewusstsein ist eigentlich nichts Anderes als eben die gewusste, die empfundene Empfindung. — — Das Denken ist, so gut wie ich selbst wesentlich jetzt und hier bin, eine jetzt und hier seiende Thätigkeit, eine zeitliche und räumliche Thätigkeit. Wo ich nicht mit meinen Sinnen bin oder war, da bin ich auch nicht mit meinen Gedanken. Mein Denken erstreckt sich nur auf Zeiten und Räume, in denen ich oder Andere wirklich gewesen sind. Wäre Raum und Zeit wirklich aufgehoben für den Geist, so müsste ich dort, wo ich in Gedanken bin, auch wirklich sein. Allein ich bin hier in Wahrheit, in der Leiblichkeit, dort nur in Gedanken, in der Einbildung.“[3] Das Denken, die Vernunft als das Allgemeine, ist etwas rein Nominalistisches; die Gattung, die Art ist der allgemeine Begriff, mit welchem operirt wird, und nur in den Individuen ist die Gattung wirklich, ausserhalb gar nicht.

---

[1] W. II, pag. 211 f.
[2] W. II, pag. 230.
[3] Grün I, pag. 391 f. 1840.

Die Wirklichkeit, die hier betont wird, könnte man eine naturwissenschaftliche Wirklichkeit nennen; die Dinge sind, was sie sind, als in ihrem Zusammenhang begriffen; und dieser ihr Zusammenhang, wie er wirklich ist, löst alle Probleme. Diese naturwissenschaftliche Wirklichkeit unterscheidet sich von der spekulativen dadurch, dass das Denken an und für sich nicht gleich dem Sein ist, dass das Denken nur Wirklichkeit erhält, indem es objektivirt werden kann. Aber so besteht eine Kluft zwischen der Natur und dem Gedanken; und wenn wir anerkennen, dass die Realität unserer Vernunft nicht die der Natur ist, indem wir gleichzeitig festhalten, dass unsere Vernunft die Vernunft ist, da ein Denken, wovon ich einen Gedanken habe, gleichen Wesens ist mit meinem Denken,[1] so versteht man leicht, dass Feuerbach in diesem Zeitraum als Irrationalist aufgefasst werden kann; denn er befriedigt in der That nicht die theoretische Vernunft; der Sprung von der Natur zum Geist, von der Materie zur Vernunft ist nicht aus der Welt geschafft. Diese Auffassung ist jedoch, wie wir immer hervorheben, irrig; er macht in dieser Periode nur eine Reihe beständig nicht befriedigender Versuche, das Irrationale los zu werden.

Als gemeinsamer Ausgangspunkt des eigentlich Religionsphilosophischen und des mehr rein Metaphysischen steht die Abhandlung „Ueber das Wunder" 1839. „Die Wunderkraft," heisst es hier, „ist keine ‚geistige' sondern eine sinnliche Kraft. — Sie bringt dieselben Produkte hervor, wie die Natur, aber auf eine gewaltsame, gebieterische, dämonische Weise. — Was aber nur sinnlich wirkt, sei es nun schaffend oder vernichtend, ist selbst nur sinnlichen Wesens."[2] Das Sinnliche ist theils die Natur, theils etwas weniger als die Natur, nämlich das Materielle; und als solches ist es irrational. Aber die Vernunft, die theoretische Vernunft, musste ja schon im „Bayle" dem Wirklichen, der praktischen Vernunft den Platz räumen; jene theoretische Vernunft, welche das Weib

[1] W. I, pag. 143, 145.
[2] W. I, pag. 12.

von der Ehe abhält, ist individuell, die praktische allgemein. Das Problem knüpft sich auf diese Weise enger und enger, indem es jetzt heisst: „Die Vernunft als solche ist im Widerspruch mit dem sinnlichen Menschen; sie hat das ganze Universum vor Augen, der Mensch nur sein eigenes Wohl.“ Allerdings muss Vieles hier auf Rechnung einer etwas unbestimmten Terminologie geschrieben werden; aber Vernunft und Sinnlichkeit, die Repräsentanten des Allgemeinen und Einzelnen, stehen wirklich in diesem wunderlichen doppelten Verhältniss zu einander, welches jetzt durch Einführung einiger neuen Bezeichnungen zur Klarheit zu bringen versucht wird, und in diesen neuen Bezeichnungen sehe ich für meine Person das einzige besondere Verdienst dieser kleinen Abhandlung. Diese Bezeichnungen sind Phantasie und Vernunft, jene ist das Individuelle, allgemein Unwahre, diese das Allgemeine, das Wesen in dem Individuellen. „Die Phantasie entspricht dem Menschen; die Phantasie ist die Vernunft, aber die entäusserte, die sinnliche Vernunft, die sich den menschlichen Schwächen, Leidenschaften und Wünschen akkommodirende, die sich selbst verleugnende, die mit dem Menschen spielende Vernunft.“ [1] Im Wunder sehen wir einen solchen Phantasiegegenstand, ein Spiel der Phantasie mit den sinnlichen Dingen. Aber wenn die Phantasie auch mit dem Sinnlichen spielt, so ist das Sinnliche deshalb nicht ganz und gar eine Phantasie. „Diese Bestimmtheit, in welcher der Mensch die Dinge fixirt, beruht nicht auf seiner Wahrnehmungsweise, so dass nur in ihm, dem Unterscheidenden, die Dinge so erschienen. Die Natur selbst ist es, welche die Dinge so bestimmt, so unterscheidet. Jedes Ding, jedes Wesen in der Natur hat ein autonomisches Leben; die Bestimmtheit, in der es ist, was es ist, ist das Gesetz seines Lebens.“ [2] Die Bedeutung dieser neuen Bestimmungen ist eine sehr weitgreifende. Es ist eine erneute Wiederaufnahme der alten Bestimmung, dass die Grenze positiv ist; kein Wesen geht über sich selbst hinaus,

---

[1] W. I, pag. 25.
[2] W. I, pag. 4.

das Auge ist nur für Licht, das Ohr für Laute empfänglich. Aber diese Wiederaufnahme ändert das ganze Verhältniss der Vernunft zur Natur. Die Vernunft erhält ihren Stoff von den Sinnen und hat damit ihr Wesen in dem Sinnlichen, die Phantasie ist der schlechte Ausdruck dieser Wesenlichkeit. Die Phantasie ist die von den Wünschen des Menschen bestimmte Intelligenz; — das Herz objektivirt seinen Wunsch und seinen Trieb; der Wunsch bricht die Schranken des Subjekts ab,[1] und „die Phantasie ist die subjektive, intellektuelle Thätigkeit, welche die Dinge darstellt, wie sie dem Gemüth entsprechen; die Vernunft, die objektive, intellektuelle Thätigkeit, welche die Dinge darstellt, wie sie sind, ohne auf die Bedürfnisse des Gemüths Rücksicht zu nehmen."[2] Ich wage hier hinzuzufügen, so wie die zusammenhängende Stimmung des ganzen Lebens es fordert.

Der Ausdruck, dass die Vernunft die Dinge so darstelle, wie sie sind, ist kein solcher Ausdruck, welcher Feuerbach wie von ungefähr in die Feder geflossen; es ist eben der Kernpunkt in dieser Periode seines Denkens, der bleibende Gewinn, der darin besteht, dass das Kantische Ding an sich dem Reich der Phantasie überwiesen wird. Aber soll damit Ernst gemacht werden, so muss es Feuerbach's Sache werden, zu zeigen, wie Hume's Bedenken beseitigt werden können. Die Sache ist doch schon nicht mehr dieselbe für Feuerbach, wie sie für Hume war; denn Hume war, worauf wir im Anfang dieser Abhandlung aufmerksam machten, Dualist, d. h. die Vernunft ist für Hume die theoretische Vernunft in uns, ausserhalb giebt es keine Vernunft, sondern nur einzelne losgerissene Objekte, welche empfunden werden können; Alles, worin Vernunft ist, muss auf diese Weise nur in unserm Kopfe, aber nicht ausserhalb desselben Existenz haben; es muss auf einem Glauben beruhen, es ist eine Phantasie und weiter nichts. Aber Feuerbach sucht eben den Dualismus

---

[1] W. I, pag. 31—33.
[2] W. II, Ueber Phil. u. Christh. pag. 180.

zwischen der Vernunft und der Wirklichkeit zu vermeiden, dadurch dass er alles Unvernünftige zu einer blossen Phantasie macht. Bei Feuerbach wird es also darauf ankommen, zu zeigen, weshalb die Phantasie, dasjenige, welches in dem individuellen Bewusstsein lebt, unwirklich ist; woher kommt das überhaupt? Ist die Natur als die reale Wirklichkeit zugleich das Vernünftige, weshalb ist dann das Individuelle in mir, mein Körper und die augenblicklichen Stimmungen, welche in mir hervorgerufen werden, Phantasie? Sie werden ja von der Natur hervorgerufen. Hier müssen wir das vor Augen halten, dass es die praktische Vernunft ist, welche bei Feuerbach das Allgemeine repräsentirt, die theoretische, welche für das individuelle Bewusstsein die Vernunft repräsentirt. Die Vernunft besteht, mit einer Reminiscenz aus Leibniz, in Klarheit und Anschaulichkeit; dies befriedigt das Theoretische, aber nicht immer das Praktische; das Unklare, welches bei dem Praktischen stehen bleibt, verdeckt eben das Vernünftige. Aber wenn die theoretische Vernunft hier der naheliegenden Versuchung unterliegt und dies Unklare bei Seite schiebt, so hintergeht sie sich selbst; denn anstatt dadurch vollkommen vernünftig zu werden, wird sie zur Phantasie. Es kommt also für die Vernunft auf Klarheit und Durchsichtigkeit an; aber es kommt nicht darauf an, dass diese Klarheit gerade in meinem Kopfe sich findet; ich kann nicht vernünftig werden, dadurch dass ich mir in meinen Begriffsbestimmungen um jeden Preis Klarheit verschaffe. Die Klarheit, die er hier meint, ist gar nichts Anderes als der ungebrochene Zusammenhang, welchen die Natur unter den wirklichen Dingen hergestellt hat. Die Phantasie ist jedoch selbst ein Wirklichkeitsprodukt und nothwendig stets diesem Zusammenhang unterworfen; wenn sie als unvernünftig gestempelt wird, so geschieht es kraft meiner theoretischen Vernunft; wenn sie als unwirklich gestempelt wird, so ist es auf Grund ihrer Unvernünftigkeit. Hier tritt der Einwand entgegen: wie so ist die Phantasie bald das eine, bald das andere; bald ist die theoretische Vernunft gute Vernunft, bald schlechte und unbrauchbare. Meine Phantasieeinbildungen sind durch

Ursachen bestimmt und ebenso wirklich wie alles Andere; in so fern sind sie vernünftig; aber sie sind nur vernünftig in der bestimmten Reihe von Ursachen, welche sie producirt hat. Die theoretische Vernunft hat zur Aufgabe, wie wir oben sahen, mit typischen Individualvorstellungen zu operiren, d. h. mit allgemeinen Begriffen, und die Phantasterei tritt hervor, wenn eine Vorstellung als typisch ausserhalb der Reihe von Ursachen, wohin sie gehört, angewandt wird. Das Verständniss dafür, dass das Phantastische, welches doch wirklich ist, unvernünftig sein kann gleichzeitig damit, dass alles Unvernünftige als unwirklich bestimmt worden, scheint Feuerbach hier noch abzugehen; und der Grund davon ist der Dualismus in seinen Begriffsbestimmungen. Einerseits heisst es: die Vernunft zügelt die Phantasie wie ein fremdes Unvernünftiges, etwa wie das Gesetz in der Natur das Materielle; anderseits wird behauptet, dass des Menschen Vernunft, eben wenn sie bloss theoretisch sein will, Unvernunft wird, was aber auch geschieht, wenn sie sich gänzlich in das Praktische vergräbt. Feuerbach bemerkt diesen Widerspruhh nicht, ihm genügt die Bestimmung festzuhalten, dass erst die Wirklichkeit die volle Wahrheit des Vernünftigen giebt. So liest man: „Das Wunder ist aus dem Grunde in der Religion unentbehrlich, weil das Wesen desselben Gemüth und Phantasie ist; jenes drückt ein Bedürfniss aus, diese Willkür, das Wunder befriedigt beide. Die Philosophie dagegen hat das Denken und das Herz zur Basis; denn zum Denken gehört nicht allein ein wohlorganisirter Kopf, sondern auch ein gesundes und freies Herz; das Herz ist das gesunde Gefühlsleben, das Gemüth das kranke Herz.“ [1] „Wer kann leugnen, dass ihr Denkorgan, namentlich in Hegel, vortrefflich organisirt war, aber wer auch übersehen, dass die Funktion des Centralorgans von den Sinnenfunktionen zu sehr abgesondert, dass namentlich der Kanal bei ihm verstopft war, durch welchen die Natur ihren heilbringenden Odem uns zuströmt?“ [2] Die Frage, welche beantwortet werden

---

[1] Ueber Phil. u. Chr. W. I, pag. 49.

[2] An Riedel. W. II, pag. 169.

soll, ist eben die: woher kommt das phantastische Unwahre? Giebt es nur Ein Wirkliches, Vernünftiges oder Unvernünftiges, woher kommt dann das Gegentheil?

Was hier gewonnen ist, ist also im Grunde nur die Forderung, dass Natur und Vernunft innig zusammengehören. „Wer ein Sophist von Verstande ist, der ist auch ein Schuft von Herzen.“[1] Es ist dieselbe Einheit, welche alle Wissenschaft praktisch fordert, ohne welche die Erkenntniss unmöglich ist, aber welche begreiflich zu machen bisher nicht gelungen ist. Das Hauptwerk auf diesem naturwissenschaftlichen Standpunkt ist „Das Wesen des Christenthums“; wir können es hier nicht abhandeln, da das Metaphysische darin nur der allgemeine Hintergrund ist für den religionsphilosophischen Inhalt. In dieser Schrift ist die postulirte Einheit durchsichtig klar vorhanden;[2] gleich in den folgenden Schriften streckt der Dualismus den Kopf hervor, indem gefragt wird, welcher der beiden versöhnten Faktoren die Priorität hat. Eine eigentliche Metaphysik wird niemals zu Stande kommen, bevor die Frage von dem Verhältniss der Bewegung zur Empfindung beantwortet ist. Aller Materialismus, alle exakte Naturwissenschaft steht still, sobald der Beweis durch Thatsachen fehlt. Nun kann man keinen Uebergang von der Thätigkeit des Gehirns zum Bewusstsein thatsächlich darlegen, es scheinen zwei parallele Phänomene zu sein, aber der Sprung muss gemacht werden, es giebt keine Brücke, worüber das Mikroskop und Secirmesser vom Gehirn in das Bewusstsein wandern können, es ist zwischen ihnen ein qualitativer Unterschied, den man nicht bei Seite schaffen kann. Man würde vergebens suchen, über die Schwierigkeit hinauszukommen, indem man Allem Empfindung beilegt; denn wie versteht man denn, dass die vielen Atome ihre Empfindungen zu Einem Bewusstsein verschmelzen? Wir sehen überhaupt nicht ein, wie es zugeht, dass Substanzen auf einander wirken. Du Bois-Reymond stellt zwei Grenzen der Naturerkenntniss

---

[1] W. II, pag. 129. Bayer Nr. 2.
[2] Siehe Vorrede W. I, pag. XI—XIII.

auf, die eine ist das Atom, welches gleich widersprechend wird, mag es als Stoff oder als blosser Kraftpunkt gedacht werden; die andere ist die Empfindung.[1] Man mag sich die Erkenntniss auch noch so vorgerückt denken, so würde auch Laplace's Geist diese Probleme nicht lösen können. Diesen Standpunkt charakterisirt Feuerbach als seinen naturwissenschaftlichen, und innerhalb desselben können also folgende Probleme gelöst werden: der Zusammenhang zwischen allem Natürlichen, zwischen allen in Wechselwirkung gegebenen Atomen; aus dem Zustand der Welt in diesem Augenblick kann ich ihren Zustand in allen früheren und künftigen bestimmen. Demnächst der Zusammenhang innerhalb meines psychischen Lebens; Begriffe wie Willensfreiheit, Seele u. dgl. werden auf Formen für Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen zurückgeführt. Ferner der Parallelismus zwischen den beiden Welten, so dass ich einsehen kann, welcher psychische Zustand in diesem Individuum hervortreten wird, wenn sein Körper in diese bestimmten Verhältnisse kommt. Aber es giebt hier ein Verhältniss, welches für die ganze Betrachtung misslich ist. Indem das ganze Bewusstseinsleben in Empfindungen aufgelöst wird, werden diese nämlich von dem Parallelismus mit den körperlichen Verhältnissen abhängig, aber nicht umgekehrt, so dass es keine wahre Selbstständigkeit ist, welche die Empfindung dem Materiellen gegenüber erhält; der Parallelismus ist in hohem Grad unecht; denn wenn nicht gerade die qualitative Eigenthümlichkeit der Empfindung da stände, so würde man keinen Anstoss daran nehmen, das Materielle die Ursache des Bewusstseins sein zu lassen, während man nie daran denken könnte, sein eigenes Bewusstsein das Materielle produciren zu lassen. Hierin ist dann der Gang in der Entwicklung Feuerbach's weiter angegeben: die Reduktion des Gedankens zur Wirklichkeit. Das Problem von dem Uebergang des Seins zur Empfindung indessen erkennt Feuerbach fernerhin und zunächst als ein absolutes

---

[1] Zwei Vorträge. 1882. Ueb. d. Grenzen d. Naturerk. pag. 19, 20 u. 33 f.

Problem an, d. h. ein unlösliches, wie Du Bois-Reymond es haben will.[1]

3. Aus dem Dilemma, in welches Feuerbach gerieth als er seine Zuflucht zur Natur genommen, dem Dilemma von dem Verhältniss zwischen der praktischen und theoretischen Vernunft, zwischen dem Wirklichen ausserhalb meines Kopfes und dem Vernünftigen innerhalb desselben, findet er sich leicht heraus. Das Dilemma beruht auf Folgendem. Obgleich die Meisten gern einräumen, dass ein Gedanke nur dann vernünftig ist, wenn er zu den wirklichen Verhältnissen stimmt, so wird doch die Hingabe an die Natur und ihre Wirklichkeit für die Meisten verderblich; aber hält man auch in den Armen der Natur seinen Kopf klar, so giebt es gar kein Dilemma. In einer kleinen Schrift: „Ueber den Anfang der Philosophie“ aus dem Jahre 1841 ist die Empirie auf den Thron erhoben: „Die Philosophie, die mit der Empirie beginnt, bleibt ewig jung; die Philosophie aber, die mit der Empirie schliesst, wird zuletzt altersschwach, lebenssatt, ihrer selbst überdrüssig.“[2] Aber der Empirie sich in die Arme werfen, ist eben gar nicht dasselbe, wie seine Augen zudrücken und seine Ohren verstopfen, Wind und Wetter über seinen Kopf gehen lassen, wie sie über die Gipfel des Berges fahren, es gilt eben, alle seine Organe weit aufzusperren. „Die Aufgabe der Wissenschaft überhaupt ist, nicht etwa den Gegenstand aufzuheben, Gott bewahre! — das, was nicht gegenständlich ist, gegenständlich zu machen. — — Was ist das Nichtgegenständliche? — Alles, was ist — auch das sinnlichste, auch das gemeinste, alltäglichste Ding, so lange es nur ein Gegenstand des Lebensgenusses oder der gemeinen Anschauung, nicht der Wissenschaft ist. — — Ungegenständliches gegenständlich, Unfassliches fasslich machen, d. h. Etwas aus einem Objekt des Lebensgenusses zu einem Gedankending, einem Gegenstand des Wissens erheben — dies ist daher ein absoluter,

---

[1] Später nennt Feuerbach die Differenz zwischen Stoff und Kraft eine Logomachie. An Bolin 1867. Grün II, pag. 190.

[2] W. II, pag. 236.

ein philosophischer Akt — derselbe Akt, dem die Philosophie, das Wissen überhaupt sein Dasein verdankt. — — Die Philosophie, die mit dem Gedanken ohne Realität beginnt, schliesst konsequent mit einer gedankenlosen Realität."[1] Die wahre Philosophie hat ihren Anfang in der Psychologie, sie beginnt mit der Frage: wie kommen wir zur Annahme eines Ich, das fragen kann, wie komme Ich zur Annahme einer äussern Welt? Die dogmatische Philosophie dagegen streicht die erste Frage: „Oder sollte das Ich, welches durch den Verlust der Sinne defekt, krüppelhaft wird, wie z. B. dein oder wenigstens mein Ich, welches so ehrlich ist, einzugestehen, dass es einen Theil seiner selbst verloren, wenn es einen Theil seines Körpers verloren, sollte dieses Ich nicht das spekulative Ich sein?"[2] Daher, wird in den „Vorläufigen Thesen" 1842 weiter ausgeführt, muss die Philosophie mit dem antischolastischen, unphilosophischen Princip, dem Sensualismus, beginnen.[3] Diesen Sensualismus hat man missverstanden; denn er ist hier nur ein Kompromiss zwischen den streitenden Mächten, dem Geist und der Natur.

„Das Denken ist das Princip der Schule, des Systems, die Anschauung das Princip des Lebens. — — Die Anschauung giebt das mit der Existenz unmittelbar identische, das Denken das durch die Unterscheidung, die Absonderung von der Existenz vermittelte Wesen. Nur da also, wo sich mit dem Wesen die Existenz, mit dem Denken die Anschauung, mit der Aktivität die Passivität, mit dem scholastischen Phlegma der deutschen Metaphysik das antischolastische, sanguinische Princip des französischen Sensualismus und Materialismus vereinigt, nur da ist Leben und Wahrheit."[4] „Das Sein, mit dem die Philosophie beginnt, kann nicht vom Bewusstsein, das Bewusstsein nicht vom Sein abgetrennt werden. Wie die Realität der Empfindung die Qualität, und

[1] W. II, pag. 233, 236.
[2] W. II, pag. 240.
[3] W. II, pag. 258.
[4] W. II, pag. 258.

umgekehrt die Empfindung die Realität der Qualität ist, so ist auch das Sein die Realität des Bewusstseins, aber ebenso umgekehrt das Bewusstsein die Realität des Seins — das Bewusstein erst das wirkliche Sein. Die reelle Einheit von Geist und Natur ist nur das Bewusstsein.“ [1] „Die Dinge und Wesen so zu denken, so zu erkennen, wie sie sind — dies ist das höchste Gesetz, die höchste Aufgabe der Philosophie;“ [2] aber daher muss die Philosophie, wie in dem vorigen Aufsatz entwickelt wurde, mit dem Empirischen beginnen. „Der Geist folgt auf den Sinn, nicht der Sinn auf den Geist; der Geist ist das Ende, nicht der Anfang der Dinge.“ Charakteristisch wird hier hinzugefügt: „Uebrigens lässt sich der Weg von der Empirie zur Philosophie auch recht gut spekulativ begründen. Wenn nämlich, wie nicht zu bezweifeln, die Natur die Basis des Geistes ist, aber nicht deswegen, weil, wie in der Lehre des Mysticismus, die Natur Finsterniss, der Geist Licht ist, und das Licht sich nur aus der Finsterniss entwickelt, sondern vielmehr deswegen, weil die Natur selbst schon Licht ist: so ist nothwendig auch der objektiv begründete Anfang, die wahre Basis der Philosophie die Natur.“ [3] Dies letzte Stück ist wieder eins von den vielen deutlichen Zeugnissen, dass das ganze Streben Feuerbach's darauf gerichtet ist, das Irrationale zu vermeiden; die Natur und der Geist dürfen unter keinen Umständen wesensverschieden sein. Das Falsche in der Spekulation ist indessen gleichzeitig noch nicht überwunden; denn Feuerbach kann uns keine Antwort geben auf die Frage, wie die Natur Licht sein kann, d. h. von demselben Wesen wie der Geist, ausser wenn das Wesen der Geist ist, und in diesem Falle ist die Natur ja nicht anerkannt, sondern nur weit radikaler verleugnet als in irgend einer frühern Philosophie. Der Geist ist der Geist, wie wir ihn in uns selbst kennen, derjenige, welcher uns unsere Vernunft giebt; und so lange dieser Geist

---

[1] W. II, pag. 255.
[2] W. II, pag. 254.
[3] W. II, pag, 236.

das Wesen der Natur sein soll, so lange sind wir übel daran. Die starke Forderung von Naturstudium, von Empirie, die Behauptung der Natur, welche eine ebenso berechtigte Form des Geistes ist als unsere (theoretische) Vernunft, hilft uns nicht über die Schwierigkeit hinaus; der einzige Ausweg wird hier die Reduktion des Gedankens zur Wirklichkeit, d. h. das Wesen in Allem muss typisch angeschaut werden als das Wesen der Natur; das Wesen der Vernunft oder der Geist darf nur eine Form dieses Wesens sein, und nicht umgekehrt das Wesen der Natur nur eine Form des Geistes.

Es gilt daher, klar zu werden über die Natur der gesuchten Einheit. Das Wesen Geist zu nennen, scheint tiefsinnig, ist es aber nicht. „Das, was ist, so, wie es ist — also das Wahre wahr ausgesprochen, scheint oberflächlich; das, was ist, so, wie es nicht ist — also das Wahre unwahr, verkehrt ausgesprochen, scheint tief zu sein.“ Und dies ist das Geheimniss bei Hegel und noch mehr bei Schelling. „Der Rationalismus bei Schelling ist nur Schein, der Irrationalismus Wahrheit. Hegel bringt es nur zu einer abstrakten, dem irrationalen Princip, Schelling nur zu einer dem rationalen Princip widersprechenden, mystischen, imaginären Existenz und Realität. Hegel drückt das Ungemeine gemein, Schelling das Gemeine ungemein aus. Hegel macht die Dinge zu blossen Gedanken, Schelling blosse Gedanken zu Dingen. — — Die Hegel'sche Philosophie ist die Aufhebung des Widerspruchs von Denken und Sein, wie ihn insbesondere Kant ausgesprochen, aber wohl gemerkt! nur die Aufhebung dieses Widerspruchs innerhalb des Widerspruchs — innerhalb des einen Elements — innerhalb des Denkens.“[1] Aber wie bereitwillig wir auch Feuerbach hierin Recht geben, so vermögen wir doch nicht einzusehen, wie es hierin anders sein kann. Wenn man Einheit des Denkens und Seins hat, so ist selbstverständlich auch die Einheit da; sobald man nach dem Verhältniss des Denkens und Seins zu einander fragen kann, so ist die Einheit falsch, und der Widerspruch muss, wie bei Hegel,

[1] W. II, pag. 254, 261.

innerhalb des Gedankens gelöst werden. Dies leuchtet Feuerbach hinlänglich ein, indem auch der Versuch in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" 1843 festen Fuss zu fassen, scheitert. Hier wird nämlich das in den „Vorläufigen Thesen" angegebene Princip, das empirische Bewusstsein, weiter durchgeführt. Aber wie er sich auch windet, so bleibt doch der Unterschied bestehen zwischen dem Gedanken in meinem Kopf und der Thätigkeit der Nerven, und wenn mein Denken als der Geist dastehen soll, so gleiten wir unaufhörlich zurück zu dem spekulativen Idealismus.

„Das Wesen des Seins als Seins ist das Wesen der Natur. — — Das Sein wird nur da vom Denken abgeleitet, wo die wahre Einheit von Denken und Sein zerrissen ist, wo man zuerst dem Sein seine Seele, sein Wesen durch Abstraktion genommen, und dann hintendrein wieder in dem vom Sein abgezogenen Wesen den Sinn und Grund dieses für sich selbst leeren Seins findet; gleichwie nur da die Welt aus Gott abgeleitet wird und werden muss, wo man das Wesen der Welt von der Welt willkürlich absondert. — — Und Sein ist, weil Nichtsein Nichtsein, d. h. Nichts, Unsinn ist."[1] Dieser Gedanke wird nun in den „Grundsätzen der Philosophie" bis zum Aeussersten durchgeführt, aber allerdings innerhalb der Grenzen, welche, wie wir gesehen haben, immer noch Feuerbach's Gedanken umspannen; wenn er Hegel vorwirft, dass der Widerspruch zwischen Sein und Denken von ihm innerhalb des einen Elements, des Denkens, aufgehoben ist, so macht er sich selbst desselben schuldig, indem die leitende Vorstellung immer noch die ist, dass erst Bewusstsein Sein ist; der richtigere Gedanke, dass das Bewusstsein im Zusammenhang besteht, und dass Nichts seiend ist als eben durch den Zusammenhang, ist bisher nur als der tiefe Unterstrom zugegen, welcher über kurz die letzten Schranken fortspülen wird. Die Begriffsdistinktion zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, welche längst herbeigeschafft ist, ist nichtsdestoweniger für Feuerbach noch nicht

---

[1] Vorl. Th. W. II, pag. 263.

ganz durchsichtig; so oft er von Vernunft redet, stellt er sie sich als die theoretische Vernunft in unserm Kopf vor, und wenn er das Sinnliche dieser theoretischen Vernunft entgegenstellt, erhält es unwillkürlich den Schein, als ob das Sinnliche unvernünftig sei. „Gott als Gott — als geistiges oder abstraktes, d. i. nicht menschliches, nicht sinnliches, nur der Vernunft oder Intelligenz zugängliches und gegenständliches Wesen ist nichts Anderes als das Wesen der Vernunft selbst, welches aber von der gemeinen Theologie oder vom Theismus vermittelst der Einbildungskraft als ein von der Vernunft unterschiedenes, selbstständiges Wesen vorgestellt wird. Es ist daher eine innere, eine heilige Nothwendigkeit, dass das von der Vernunft unterschiedene Wesen der Vernunft endlich mit der Vernunft identificirt, das göttliche Wesen also als das Wesen der Vernunft erkannt, verwirklicht und vergegenwärtigt werde. Auf dieser Nothwendigkeit beruht die hohe geschichtliche Bedeutung der spekulativen Philosophie.“[1] Was auf diese Weise der spekulativen Philosophie beigelegt wird, ist, dass die theoretische Vernunft, die Vernunft in unserm Kopfe, gleichen Wesens ist mit der Vernunft, welche das Wesen im Dasein selbst ist; aber Feuerbach macht zugleich geltend, dass der besprochene Dualismus von der spekulativen Philosophie nur abstrakt aufgehoben ist, weil diese bei der Vernunft nur die theoretische sich denkt; Gott ist in der Spekulation das Wesen der Vernunft, aber in der Wirklichkeit ist er zugleich das Wesen der Welt, und die Spekulation irrt gerade darin, dass sie nicht klar einsieht, wie der Dualismus nicht allein darin besteht, dass man das Wesen der Vernunft von der Vernunft selbst trennt, sondern dass der Dualismus zwischen der Wirklichkeit und Vernunft beharrt. Ueber diesen Dualismus wirft sich Feuerbach, und es gelingt ihm endlich, ihn zu beseitigen, — und zwar mit spekulativen Mitteln!

Der Hauptpunkt in diesem ersten Versuch, wie er in den „Grundsätzen“ vorliegt, ist wiederum eine Anwendung seiner

[1] W. II, §. 6.

frühern Bestimmung der Grenze als positiver; wenn kein Wesen über die Grenze seines Wesens hinausgeht, so hat im Grunde kein Wesen Anderes zum Gegenstand als sich selbst. „Was ein Wesen ist, das wird nur aus seinem Gegenstand erkannt; der Gegenstand, auf den sich ein Wesen nothwendig bezieht, ist nichts Anderes als sein offenbares Wesen."[1] Das Irrationale in dem Denken, welches bei Hegel seinen höchsten Ausdruck fand, liegt, wie wir öfter zu sehen Gelegenheit gehabt haben, in dem Uebergang vom Denken zum Sein, weil diese Spekulation unter Denken das versteht, was in meinem Kopfe vorgeht; unter Sein dagegen unbewusst das, was ausserhalb meines Kopfes ist, das Reale im materiellen empirischen Sinne. Die Forderung der Einheit des Denkens und Seins, meint jedoch Feuerbach, giebt schon auf abstrakte, formalistische Weise, was er in der Wirklichkeit selbst jetzt leisten wird, nämlich die Wesenseinheit des materiellen sinnlichen Seins mit dem Denken. „Die Materie," sagt Feuerbach, „ist der Vernunft ein wesentlicher Gegenstand. Wäre keine Materie, so hätte die Vernunft keinen Reiz und Stoff zum Denken, keinen Inhalt. Die Materie kann man nicht aufgeben, ohne die Vernunft aufzugeben, nicht anerkennen, ohne die Vernunft anzuerkennen."[2] Aber wenn es so für die Vernunft wesentlich ist, Materielles zum Gegenstand zu haben, so folgt aus dem oben Gesagten, dass das Wesen der Vernunft das Materielle ist. Die Begrenzung, von der das Denken Feuerbach's sich noch beschwert fühlt, liegt so nicht in dem Gedankengang selbst, sondern eher in dem Punkt, wo er zu denken beginnt. Er kommt nicht zu einer offenen Anerkennung dessen, dass das natürliche materielle Sein das Wesen des Daseins ist, weil er mit einem zu engen Problem beginnt. Die spekulative Philosophie verstand unter Denken und Vernunft nur das theoretische Denken und die theoretische Vernunft des Menschen. In Feuerbach ist es aufgegangen, dass die Vernunft in Bezug auf den Menschen eher die praktische ist, welche mit

---

[1] W. II, pag. 274.
[2] W. II, pag. 293, §. 17.

seinen Sinnen und Gefühlen zusammenhängt, und der endliche Beweis hierfür wird geliefert in den „Grundsätzen“. Die Wahrheit, in welcher Feuerbach Ruhe findet, ist dann die, dass nur das Denken, welches sich mit wirklichen, materiellen Dingen beschäftigt, ein vernünftiges Denken ist; aber dabei ist es noch immer unentschieden, ob die Vernunft schon in dem Wirklichen wohnt, oder ob das Wirkliche erst vernünftig wird, indem es Gegenstand eines theoretischen Denkens wird. Dass die Wahrheit so eine Einheit von zwei an und für sich vielleicht fremdartigen Wesen wird,[1] welche das Materielle und das Theoretische darstellen, liegt darin, dass Feuerbach seinen Ausgangspunkt in der Welt noch hat, welche von der Hirnschale des Menschen eingeschlossen wird; für dieses menschliche Denken und diese Vernunft sieht er ein, ist es nothwendig, dass es seinen Inhalt von der wirklichen Natur durch die Sinne holt. Es ist daher auch kein Wunder, dass indem Feuerbach sich nach der Einheit der Vernunft und Materie umsieht, er dieselbe nicht in der Natur, sondern im Menschen findet; um den Menschen, erklärt Feuerbach, wird Alles sich drehen müssen, — aber das liegt einfach daran, fügen wir hinzu, dass der Mensch sein Ausgangspunkt ist, der geocentrische Standpunkt ist noch nicht von einem heliocentrischen abgelöst. Mit diesem Vorbehalt können wir jetzt die grosse Arbeit vollends würdigen, welche in den Grundsätzen vollführt wird, die Anerkennung der vollständigen Machtlosigkeit der menschlichen theoretischen Vernunft, wirkliche Wesensbestimmungen aus sich selbst herauszuspinnen.

Beim Menschen zeigt das Denken sich als die Thätigkeit eines wirklichen Wesens, und wenn dem so ist, warum sollte es dann nicht die wirklichen Dinge fassen können?[2] Es ist unmöglich, eine Wirklichkeit, wie Kant's Ding an sich, hinter der Sinnlichkeit zu finden; denn der Beweis dafür, dass Etwas ist, kann nur durch die Sinne geführt werden. „Der Beweis,

---

[1] Vgl. auch eine Anm. zu Leibniz vom Jahre 1847. W. V, Anm. 65 Schluss, pag. 249.

[2] W. II, pag. 339 f.

dass Etwas ist, hat keinen andern Sinn, als dass Etwas nicht nur Gedachtes ist. Dieser Beweis kann aber nicht aus dem Denken selbst geschöpft werden. Wenn zu einem Objekt des Denkens das Sein hinzukommen soll, so muss zum Denken selbst etwas vom Denken Unterschiedenes hinzukommen."[1] Und in dem vorhergehenden Paragraphen (24) hiess es: „Ein vom Denken nicht unterschiedenes Sein, ein Sein, das nur ein Prädikat oder eine Bestimmung der Vernunft ist, das ist nur ein gedachtes, abstraktes Sein, in Wahrheit aber kein Sein." Das bedarf wohl keines Kommentars, dass die Vernunft, von welcher hier die Rede ist, die individuelle, theoretische Vernunft des Menschen ist, und wenn man diese als die einzige Vernunft auffasst, so wird Feuerbach Irrationalist; und dies kann man mit einigem Schein von Recht in dieser Schrift noch thun, aber allerdings nur mit einem Schein. Für die absolute Vernunft oder für Gott als Vernunftwesen, erklärt Feuerbach, kann kein sinnlicher Beweis geliefert werden, und diese Vernunft ist daher ohne Realität ausser in der Gattung; was der eine Mensch nicht kann und weiss, das können und wissen die Menschen zusammen.[2] Aber für das menschliche Denken ist das wirkliche Sein zwar nicht ein Etwas, das er nicht erreichen kann, aber doch ein Inkommensurables. „Das ‚über sein Anderes übergreifende' Denken ist das seine Naturgrenze überschreitende Denken. Das Denken greift über sein Gegentheil über — heisst: das Denken vindicirt sich, was nicht dem Denken, sondern dem Sein zukommt."[3] Wie vorsichtig man damit sein muss, bei diesem ausgesprochenen Irrationalismus sich zu beruhigen, brauchen wir kaum weiter geltend zu machen. Denn allerdings ist dieses wirkliche Sein die Negation des Gedankens, aber gleichzeitig wird erklärt, dass „die Realität der Idee die Sinnlichkeit ist, aber die Realität die Wahrheit der Idee — also die Sinnlichkeit erst die Wahrheit derselben." Und dann wird fortgefahren: „Aber

---

[1] W. II, pag. 308. §. 25.
[2] W: II, pag. 283, 294.
[3] W. II, §. 29, pag. 313.

gleichwohl haben wir so die Sinnlichkeit nur noch zu einem Prädikat, die Idee oder den Gedanken zum Subjekt. Allein warum versinnlicht sich denn die Idee? warum ist sie nicht wahr, wenn sie nicht real, d. i. sinnlich ist? Wird denn nicht dadurch ihre Wahrheit von der Sinnlichkeit abhängig gemacht? nicht dem Sinnlichen für sich selbst, abgesehen davon, dass es die Realität der Idee, Bedeutung und Werth eingeräumt? Wenn die Sinnlichkeit für sich selbst Nichts ist, wozu bedarf derselben die Idee? Wenn die Idee erst der Sinnlichkeit Werth und Gehalt giebt, so ist dieser reiner Luxus, reiner Tand — nur eine Illusion, die sich der Gedanke vormacht. Aber so ist es nicht."[1] Aus dieser Irrationalität des Sinnlichen, als getragen von der Idee, hat Feuerbach sich also schnell den Weg gebahnt, indem er das Ganze umkehrt und das Sinnliche die Idee tragen lässt. „Von diesem Widerspruch erlösen wir uns nur, wenn wir das Reale, das Sinnliche zum Subjekt seiner selbst machen, wenn wir demselben absolut selbstständige, göttliche, primitive, nicht erst von der Idee abgeleitete Bedeutung geben. — „Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch."[2] „Die neue Philosophie betrachtet und berücksichtigt das Sein, wie es für uns ist, nicht nur als denkende, sondern als wirklich seiende Wesen — das Sein also als Objekt des Seins — als Objekt seiner selbst. Das Sein als Gegenstand des Seins ist das Sein des Sinns, der Anschauung, der Empfindung, der Liebe." Und hier findet der Gedanke Ruhe. „Das empfindungs- und leidenschaftslose abstrakte Denken hebt den Unterschied zwischen Sein und Nichtsein auf, aber der Liebe ist dieser dem Gedanken verschwindende Unterschied eine Realität. Wer Nichts liebt, dem ist es völlig gleichgültig, ob was ist oder nicht ist."[3] Ob es geglückt ist, dieses Princip der neuen Philosophie durchzuführen und zu begründen, darüber lässt sich streiten; aber bezweifeln lässt sich nicht,

---

[1] W. II, §. 31, pag. 320.
[2] W. II, pag. 321.
[3] W. II, §. 33, pag. 322--323.

dass die Tendenz, welche durch das Ganze geht, ein Streben nach Rationalität ist; Feuerbach will statt der theoretischen Vernunft die praktische, und nur wo es ihm nicht gelingt aufrecht zu halten, dass diese praktische Vernunft ebenso rationale, ebenso gute Vernunft ist als die theoretische, nur da wird es scheinen können, als ob er Irrationalist sei.

Das Princip der neuen Philosophie ist die Liebe. „Zum Glück ist kein Wesen bestimmt, aber was lebt, ist eben, weil es lebt, zum Leben bestimmt. Das Leben des Lebens ist aber die Liebe.“[1] Durch diese werde ich gewahr, dass „ich ein wirkliches, sinnliches Wesen bin: der Leib gehört zu meinem Wesen, ja, der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber.“[2] Wohin diese ganze Betrachtungsweise führt, finden wir ganz klar ausgesprochen in den Aphorismen, welche Feuerbach in seinem curriculum vitae selbst an seine Grundsätze knüpft. Auf die Frage: Woher ist der Mensch? giebt Feuerbach zur Antwort: „Frage erst, was ist der Mensch? Ist dir sein Wesen klar, so ist es dir auch sein Ursprung.“ Wir haben das Wesen des Menschen als vernünftiges, denkendes Wesen auf die Natur hinweisen sehen; aber ist dies geschehen, so drängt sich die Frage auf, wie der Mensch zum Naturprodukt wird. Auf diese Frage geben die „Grundsätze“ und die dahingehörenden Aphorismen nur ausweichende Antwort: „Woher kommen die Lücken und Schranken unseres Wissens von der Natur? daher, dass Wissen weder der Grund noch der Zweck der Natur ist. — ‚Die Wissenschaft löst nicht das Räthsel des Lebens.‘ Meinetwegen, aber was folgt daraus? dass du zum Glauben überläufst? Das hiesse vom Regen in die Traufe kommen. Dass du zum Leben, zur Praxis übergehst. Die Zweifel, die die Theorie nicht löst, löst dir die Praxis. — ‚Wie kann der Mensch aus der Natur, d. h. der Geist aus der Materie entspringen?‘ Beantworte mir vor Allem erst die Frage: wie kann aus dem Geiste die Materie entspringen? Findest du auf die Frage

---

[1] Curr. vit. W. II, pag. 394.
[2] W. II, pag. 325.

keine, wenigstens vernünftige Antwort, so wirst du einsehen, dass nur die entgegengesetzte Frage dich zum Ziele führt."[1] In der Beleuchtung dieser ausweichenden Antworten befriedigt uns auch nicht das übrigens vortreffliche Resultat, welches die Grundsätze geben. „Der Mensch denkt; das Denken ist nicht Ursache des Menschen, sondern eine Folge der Eigenschaften desselben" (§ 53), scheint beim ersten Blick Alles zu geben, was wir wünschen können; aber zu den Eigenschaften des Menschen gehört auch die, denken zu können; und wenn diese Eigenschaft nicht von dem Materiellen herrührt, ist der Dualismus wieder auf dem Thron. Wenn (§ 45) gesagt wird: „Die Gesetze der Wirklichkeit sind auch Gesetze des Denkens," so haben wir hier nur einen Parallelismus zwischen dem Denken und der Wirklichkeit, aber keine Erklärung der Thätigkeit des Denkens durch natürliche Ursachen. Wie stark daher auch Feuerbach betont, dass das Sein als solches eine Relation zum Geist hat, da es ja sinnlich ist, d. h. das Sein hat, obgleich es unaussprechlich ist, doch „Sinn und Vernunft,"[2] so hat doch Fichte nicht ganz Unrecht, wenn er diesen Sensualismus unter denjenigen Locke's stellt.[3] Feuerbach sagt selbst, dass Hume's Skepticismus sich daher schreibt, dass die Sinnlichkeit bei Locke nicht absolut anerkannt war; das ist sie auch hier nicht; denn wenn auch der Sensualismus so weit getrieben wird, dass es geltend gemacht wird, wir könnten die Gefühle Anderer mit unsern Händen fühlen,[4] so zeigt doch das Wort Sensualismus, dass hinter dem Empfundenen ein Sein an sich steht, mit welchem uns zu beschäftigen wir zwar mit einem Achselzucken oder einem Meinetwegen aufgeben können, aber nicht ohne dass der ganze Sensualismus den Charakter einer Resignation erhält. „Die Einheit von Denken und Sein hat nur Sinn und

---

[1] Curr. vit. W. II, pag. 411. Vgl. Anm. zu Leibnitz 1847. W. V, pag. 211.

[2] W. II, pag. 313.

[3] Zeitschr. Bd. IX, N. F., Die Radikalen in der Spekulation, pag. 314.

[4] W. II, §, 41.

Wahrheit, wenn der Mensch als der Grund, das Subjekt dieser Einheit gefasst wird. Nur ein reales Wesen erkennt reale Dinge; nur wo das Denken nicht Subjekt für sich selbst, sondern Prädikat eines wirklichen Wesens ist, nur da ist der Gedanke nicht vom Sein getrennt."[1] Vollkommen richtig, sagen wir, aber wir möchten gern wissen, wie das Denken die Thätigkeit eines wirklichen, natürlichen Wesens wird. Die Bedeutung der Grundsätze ist nur die, dass diese Schrift alle un- und übernatürlichen Erklärungen abschneidet, aber nicht die, dass sie selbst eine natürliche Erklärung giebt. Wir müssen, lehrt diese Schrift, uns mit dem handgreiflichen Zeugniss begnügen, welches der Mensch in seiner Existenz für die Einheit von Geist und Natur abgiebt, und dafür dass das denkende Individuum ganz in der Natur fusst. Der einzige Versuch, die Denkthätigkeit in kontinuirlichen Zusammenhang mit den andern natürlichen Thätigkeiten zu bringen, wird in den oben erwähnten Aphorismen und in den §§ 4[illegible]—47 der Schrift selbst gemacht. „Was in der Wirklichkeit getrennt ist, soll auch in Gedanken nicht identisch sein. Der Geist des Menschen ist nicht unmittelbar ein Naturprodukt; der Mensch, der unmittelbar aus der Natur entsprang, war auch nur noch ein reines Naturwesen, kein Mensch. Der Mensch ist ein Produkt des Menschen, der Kultur, der Geschichte."[2] Das Mittel, entgegengesetzte oder widersprechende Bestimmungen auf eine der Wirklichkeit entsprechende Weise in einem und demselben Wesen zu vereinigen, ist nur — die Zeit,[3] und nicht, wie die Abstraktion es will, in einer unmittelbaren Einheit erreichbar. Die Zeit hat es erreicht, die Materie denkend zu machen. Diese letzte Anwendung ist eben die Pointe, aber diese Anwendung wird erst nach dem Jahre 1844 gemacht, wo eben ein neuer Wendepunkt in dem Denken Feuerbach's eintritt. Man muss aufhören, die Materie mit ihren Thätigkeiten dem Bewusstsein mit seinen Thätig-

---

[1] W. II, §. 51.
[2] W. II, pag. 411.
[3] W. II, §. 47.

keiten entgegenzusetzen; aber damit hat man nicht aufgehört, so lange man erklärt, dass die neue Philosophie den Menschen mit Inbegriff der Natur als Basis des Menschen zum höchsten universalen Gegenstand der Philosophie mache. Warum nicht die Natur allein? Feuerbach äussert: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke. Das Subjekt der Gottheit ist die Vernunft, aber das Subjekt der Vernunft der Mensch.“[1] Diese Quintessenz der Grundsätze ist es eben, was man zu einer Quintessenz der ganzen Feuerbach'schen Philosophie selbst gemacht hat; denn die Vernunft, deren Subjekt der Mensch ist, hat die Natur als ein Irrationales gegen sich; das Entscheidende für den Rationalisten müsste eben die Natur als die Basis des Menschen sein. Die Vernunft, deren Gegenstand der Mensch ist, hat keine Erlaubniss, die zu sein, welche der Mensch als Individuum in seinem Kopfe hat. Dieses findet sich schon in den Grundsätzen ausgesprochen: Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten — eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschiedes von Ich und Du stützt (§ 59). Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du (§ 62). Die alte Philosophie hat eine doppelte Wahrheit — die Wahrheit für sich selbst, die sich nicht um den Menschen bekümmerte — die Philosophie — und die Wahrheit für den Menschen — die Religion. Die neue Philosophie dagegen, als die Philosophie des Menschen, ist auch wesentlich die Philosophie für den Menschen — sie hat unbeschadet der Würde und Selbstständigkeit der Theorie, ja, im innigsten Einklang mit derselben, wesentlich eine praktische, und zwar im höchsten Sinne praktische Tendenz; sie tritt an die Stelle der Religion, sie hat das Wesen der Religion in sich, sie ist in Wahrheit selbst Religion (§ 64); — denn die Religion ist, wie man weiss, bald falsch, bald

---

[1] W. II, pag. 410.

richtig, nur das Verhältniss des Menschen zu seinem eigenen Wesen.

In der Uebersicht, in welcher Feuerbach in der Vorrede seiner gesammelten Schriften sein Denken zum Gegenstand macht, ist er sich dessen bewusst, dass es die positive Anerkennung der Natur ist, welche ihm in den Grundsätzen noch fehlt. Der naturwissenschaftliche Standpunkt, welcher die ganze zweite Periode charakterisirt, ist, wie gesagt, mehr negativ, alle unnatürliche Spekulation niederreissend, als positiv, eine natürliche aufbauend. Er sagt selbst: „Wie kamst du von der naturwissenschaftlichen Realität der Sinnlichkeit zur absoluten Realität derselben? Nur dadurch, dass du erkanntest, dass das Wesen, welches man als ein heterogenes Wesen der Sinnlichkeit entgegensetzt, selbst nichts Andres ist, als das abstrakte oder idealisirte Wesen der Sinnlichkeit.“ [1] Ein kleiner Schritt von den Grundsätzen gegen diese Auffassung hin wird in dem Aufsatz gemacht: Wider den Dualismus von Leib und Seele, 1843, ohne dass damit der ganze Schritt, welcher noch fehlte, gemacht wäre. Allein der Titel der Schrift beweist, dass Feuerbach's Aufgabe bewusst jetzt nicht die bloss psychologische ist, dass das Denken des Menschen empirisch ist, gebunden an die Natur, sowohl was den Inhalt als die Gesetze betrifft, sondern die metaphysische: das Verhältniss der Denkthätigkeit zu der natürlichen Nerventhätigkeit im Gehirn. „Ich kann mir allerdings in der Einbildungskraft mein Hirn als Objekt vorstellen, und mich so von ihm unterscheiden, aber diese Unterscheidung ist nur eine logische oder vielmehr imaginäre, keine reale; denn ich kann ja nicht denken, nicht unterscheiden ohne Hirnthätigkeit; das Hirn, von dem ich mich unterscheide, ist nur ein gedachtes, vorgestelltes, nicht das wirkliche Hirn; ich hebe nur meinen vorgestellten, bewussten, aber nicht meinen unbewussten Zusammenhang mit dem Hirn auf. — — Was für mich oder subjektiv ein rein geistiger, immaterieller, unsinnlicher Akt,

---

[1] W. I, pag. XIII.

ist an sich oder objektiv ein materieller, sinnlicher.“[1] Dies könnte die moderne Spinozistische, psychologische Theorie zu sein scheinen, dass das Absolute, von einer Seite gesehen, materiell, von einer andern geistig sei. Aber diese Theorie hat ihre einzige Grundlage in dem Qualitätsunterschied zwischen der Bewegung und Empfindung, und diesen Unterschied will Feuerbach gar nicht mehr anerkennen; als metaphysischen Unterschied hält er ihn für eine Einbildung ohne Realität. Von dieser Seite, könnte man meinen, hätte Feuerbach schon in dieser Schrift den naturwissenschaftlichen Standpunkt überschritten; solche Uebergänge geschehen ja beständig nach und nach, und allerdings hat er hier das Wort ausgesprochen, das den Knoten lösen soll, aber er benutzt es nicht weiter. In dem Folgenden wird es von Nutzen sein können, auf Aeusserungen in dieser Schrift zurückzukommen; aber eben nur in Beleuchtung dieses Folgenden erhalten diese Aeusserungen ihre Bedeutung. Was in dieser Schrift allein stehen kann, ist nur dasjenige, welches sich an das Vorhergehende schliesst, und das ist im Wesentlichen Folgendes: „Man muss den Standpunkt der Erkenntniss, der Theorie durch den Standpunkt des Lebens ergänzen und berichtigen. — Das Leben ist der „Standpunkt des Absoluten“, die Wissenschaft die Theorie, der Standpunkt des Endlichen. Das Leben eint, das Wissen trennt. Die Wissenschaft trennt die Nerven vom Blute, aber Leben ist nur da, wo diese Trennung aufgehoben, wo Blut und Nerv identisch ist. Ein andres Wesen bin ich daher als lebendiges Subjekt, denn als Objekt des Verstandes, gleichwie ein ganz andres Wesen ist das Buch, welches ich schaffe, und das Buch, welches ich, wenn gleich selbst der Verfasser, lese.“[2] Es ist ebensowenig wahr, dass das Denken ein Akt ist, verschieden von der Thätigkeit des Hirns, als es wahr ist, dass ich mit mir selbst identisch bin, obgleich ich mich als denselben fühle; ich bin ein Anderer im Zorn als in der Freude. „Mag sein, dass du noch derselbe als Mann

[1] W. II, pag. 349—350.
[2] W. II, pag. 360—361.

bist, der du als Kind warst; ich aber weise, gewiss mit der Zustimmung aller denkenden Männer, diese Identität meiner Mannheit mit meiner Kindheit von mir. Wie ich ein Kind war, dachte und fühlte ich als ein Kind, seitdem ich aber Mann bin, denke und fühle ich auch als Mann, d. h. in meinem kindlichen Leibe hatte ich auch einen kindlichen Geist und Sinn, in meinem männlichen Leibe habe ich aber auch jetzt einen männlichen Geist und Sinn. Ich bin so wenig noch derselbe meinem Geiste nach, als ich noch derselbe meinem Leibe nach bin.“[1] Wenn die Vernunft Herr der Welt wäre, so existirte höchstens ein Menschenpaar; denn die Vernunft kann ihren Erkenntnisstrieb mit einem Paar Individuen befriedigen. — — Mehrheit ist Sinnlichkeit. — — Ein Glück für uns Alle ist es daher, dass der Mensch ausser dem Einheitstrieb auch einen Vermehrungstrieb, ausser dem Erkenntnisstrieb auch Geschlechtstrieb hat. Aber wie der Mensch heute noch nicht der Vernunft, sondern der Sinnlichkeit seine Existenz verdankt, so verdankt er auch seine erste ursprüngliche Entstehung keinem Gotte, d. h. keinem abstrakten Wesen, keinem Verstandes- oder Geisteswesen, sondern nur der sinnlichen Natur. Ihr schliesst von euch auf Gott, von eurem Kopf auf ein dem Wesen eures Kopfes analoges, ähnliches Wesen. Gut; aber ihr zeugt mit dem Kopfe keine Kinder, also müsst ihr konsequent auch schliessen, dass das nach der Analogie mit eurem Kopfe gedachte Wesen, das Wesen, welches gar nichts Anderes ausdrückt, als eben das Wesen dieses eures Kopfes, auch keine Menschen, keine Wesen von Fleisch und Blut machen kann, dass ihr, wie ihr jetzt der Sinnlichkeit des Menschen, so einst der Sinnlichkeit der Natur eure Entstehung zu verdanken habt. — — Alle unsinnlichen Principien sind grundverderblich. Nur dadurch ist der Mensch Mensch, dass er nicht wie das Thier ein beschränkter, sondern ein absoluter Sensualist ist. Die Geistlosigkeit des Thieres zeigt sich eben darin, dass bei ihm gewöhnlich nur ein oder einige Sinne vorherrschend ausge-

---

[1] W. II, pag. 356.

bildet sind, während die Universalität, folglich Geistigkeit des Menschen darin sich augenscheinlich zeigt, dass er alle andern Thiere, hinsichtlich der vollkommenen und gleichmässigen Entwicklung aller seiner Sinnesorgane übertrifft. Wollt ihr die Menschen bessern, so macht sie glücklich; wollt ihr sie aber glücklich machen, so geht an die Quellen alles Glücks, aller Freuden — an die Sinne.[1] In einem Palast denkt man anders als in einer Hütte."[2]

Und so schliesst diese kleine vortreffliche Abhandlung nicht allein damit, dass sie die Sinnlichkeit Allem zu Grunde legt, sondern auch damit, dass sie Alles zur Empfindung macht; aus dem Locke'schen Sensualismus schlüpft Feuerbach, indem die Reflexion nicht länger ein Akt ist verschieden von der Empfindung; der ganze Unterschied, welcher zwischen dem Empfinden und Denken sich findet, ist ein Unterschied zwischen vollständiger und unvollständiger Empfindung. „Die gedachte Sonne ist nur der terminus medius zwischen der scheinbaren sinnlichen und der wahren sinnlichen Sonne. Alles sagen die Sinne, aber um ihre Aussagen zu verstehen, muss man sie verbinden. Die Evangelien der Sinne im Zusammenhang lesen, heisst: Denken.[3]

Relation, Leben, gegenseitige Bestimmung und Verbindung sind eben das Wesentliche in der Thätigkeit, welche die Sinne uns zeigen. Wenn die Sinne nicht im Zusammenhang gelesen werden, kommt das phantastische, übersinnliche, abstrakte Vernunftwesen und das untersinnliche, todte, klotzige, materielle Wesen zum Vorschein. Es ist daher vollkommen konsequent, wenn Feuerbach Max Stirner zurückweist; man kann sich keinen bessern Beweis für das Missverstehen der Lehre Feuerbach's denken als die leider höchst allgemeine Vorstellung, dass das Buch Stirner's „Der Einzige und sein Eigenthum" (und ebenso die negative Kritik der Brüder Bruno und Edgar Bauer) die konsequente Feuerbach'sche Lehre sei. Wenn

---

[1] W. II, pag. 372—373.
[2] W. II, pag. 363.
[3] W. II, pag. 379.

Stirner meint, dass den „Menschen" als ein höheres Wesen als den einzelnen Menschen zu betrachten, ein blosser Versuch ist, das Gespensterleben des Geistes in einem Scheinkörper kompakt und populär zu machen,[1] dass das Ich seine Sache auf Nichts als sich selbst stellen muss,[2] so übersieht er die Wirklichkeit. Der abstrakte „Mensch" ist ganz gewiss unwirklich; „aber was anders ist dein ‚einziges, unvergleichliches', dein folglich geschlechtsloses Ich, als ein unverdauter Rest des alten christlichen Supranaturalismus? ebenso unwirklich wie jenes abstrakt." Stirner hat aus Desperation über den unersetzlichen Verlust der Theologie seinen Kopf verloren. Nur die Gattung ist im Stande, die Gottheit, die Religion aufzuheben und zugleich zu ersetzen. Keine Religion haben heisst: nur an sich selbst denken; Religion haben: an Andere denken. Und diese Religion ist die allein bleibende, wenigstens so lange als nicht ein „einziger" Mensch nur auf Erden ist; denn so wie wir nur zwei Menschen, wie Mann und Weib, haben, so haben wir auch schon Religion. „Zwei, Unterschied ist der Ursprung der Religion — das Du der Gott des Ich, denn Ich bin nicht ohne Dich; Ich hänge vom Du ab; kein Du — kein Ich;"[3] und in den Grundsätzen hiess es: „Der einzelne Mensch für sich hat das Wesen des Menschen weder in sich als moralischem, noch in sich als denkendem Wesen (§ 59)."

Blicken wir nun auf die durchlaufene Entwicklung zurück, so wird es klar sein, dass die ganze Bewegung gar keine Tendenz hat, in das Irrationale auszumünden. Die absolute Vernunft Hegel's verschlang alle Realität; hinderlich war nur der Umstand, dass jene Vernunft sich in meinem Kopf, aber die Wirklichkeit, die Realität ausserhalb sich befand. Wenn dies Verhältniss entdeckt und anerkannt wird, so wird der Irrationalismus leicht der Ausweg, den man ergreift (die

---

[1] Der Einzige u. s. w. 2. Aufl. 1882. pag. 40 f.

[2] Der Einzige pag. 7.

[3] Ueb. d. W. d. Chr. in Beziehg. auf den „Einzigen u. s. Eigenthum". W. I, pag. 349—354.

Schelling'sche Philosophie). Feuerbach thut dies nicht. Die Vernunft, von der bei Hegel die Rede war, ist die theoretische; ihre Vorstellungen erhalten nur durch die Sinnlichkeit Wirklichkeit; die Wirklichkeit, für sich dargestellt, oder die Materie ist eine Unwirklichkeit; die Vernunft als blosse theoretische Vernunft, das Ideal als Gott, zeigen sich als die reinste Unvernunft; es sind Phantasien und nicht vernünftige Vorstellungen. Die Sinnlichkeit als Princip will eben dies sagen, theils dass die nicht dargestellte Wirklichkeit, Kant's Ding an sich, theils die blosse theoretische Vernunft, welche sich nicht damit begnügt, das Evangelium der Sinne im Zusammenhang zu lesen, Phantasien sind. Aber, müssen wir fragen, wie geht es zu, dass wir uns solche phantastische Einbildungen machen können? woher stammt die Differenz zwischen der Vernunft in der Natur und der Vernunft in meinem Kopfe? ist durch diese ganze Betrachtung etwas Wesentliches gewonnen? denn wird nicht eben der Moment der Realität für Feuerbach als ein irrationaler dastehen? Der Sensualismus giebt nur das Mittel an, das wahre Denken von dem falschen zu unterscheiden; aber nicht einmal die wildeste Hegelianische Spekulation entzog sich in der Wirklichkeit der Empirie; es ist uns nicht um eine Gebrauchsanweisung für das Denken, sondern um eine metaphysische Erklärung zu thun. Ist es nun bloss das falsche phantastische Denken, das den Charakter eines theoretischen hat? Ist nicht stets ein Sprung von dem Ding zu seinem richtigen Sinnenbild in meinem Bewusstsein? Feuerbach hat geschrieben, dass dies nicht sein darf, und wenn er ausgesprochen hat, dass die Materialität des Dinges darin besteht, dass es auch für Andere da ist, so ist darin der Faden gegeben, den er von jetzt ab weiter spinnt, der Keim zu der Betrachtung, welche seine endliche Antwort geben soll.

Dritte Periode 1844—1872.

Das Princip des Sensualismus, wie es gewonnen war in den Grundsätzen der Philosophie der Zukunft, machte den

Menschen einschliesslich der Natur als der Basis des Menschen zum Gegenstand der Philosophie. Feuerbach hatte dieses Princip durch die Betrachtung des Wesens der Religion gewonnen, welches, wie man sah, das Wesen des Menschen war, betrachtet als ein fremdes Wesen. Das Herz und das Gemüth, die Vernunft und die Phantasie waren die beiden Paare von Gegensätzen, welche das Allgemeine und das Einzelne ablösten; das Herz und die Vernunft wurden in ihrer Einheit zum naturgebundenen Menschen, zur wahren Wirklichkeit. Aber die Sinne des Menschen sind nicht absolut universal, und die naturwissenschaftliche Realität, welche nur das umfasst, was für unsere Sinne ist, ist keine metaphysische Realität; es ist noch Platz da für ein Ding an sich. Das Princip wird daher so umgestaltet, dass Gegenstand der Philosophie die wirkliche Natur wird, also die, welche den Menschen hervorgebracht hat, und in dieser Fassung nennt Feuerbach seine Philosophie Materialismus. Selbstverständlich ist dieses Wort den Spiritualisten, allen denen, welche ein Interesse daran haben, auf das Feuerbach'sche Denken herabzublicken, eine willkommene Waffe gewesen. Aber sein Materialismus ist weit eher Idealismus als ein solcher Materialismus, wie er vom „Système de la nature" repräsentirt wird.

Die gewöhnliche historische Entwicklung geht vom Materialismus zum Sensualismus, von Hobbes zu Locke und Condillac, aber nicht umgekehrt; der Materialismus ist nicht so tiefgehend wie der Sensualismus; denn zur Annahme einer äussern Welt kommt man doch erst durch einen mehr oder weniger unmittelbaren Schluss von den Sinnen. Die Konsequenz des Sensualismus liegt im Idealismus; insofern man unter Sensualismus nur die Anschauung versteht, dass die Substanz die Substanz des Bewusstseins ist, dasjenige, das im Stande ist, Bewusstsein zu haben. Der Sensualismus Feuerbach's führt eben zu einer solchen Anschauung; er nennt sie Materialismus, weil er gegen allen falschen Idealismus opponirt, für welchen das Materielle principiell ein Irrationelles wird, wie z. B. der zweite Grundsatz von Fichte beweist. Die Thatsache, welche Feuerbach anerkennt, ist die, dass mein

und dein Bewusstsein keineswegs das absolute Bewusstsein ist; es giebt Vieles, welches wir nicht wissen. Aber gleichzeitig wird geltend gemacht, dass, was der Eine nicht weiss, das wissen Alle zusammen; so dass es für mein Wissen gern ein Ding an sich geben kann, aber nicht für das möglichst vollständige Wissen. Dies ist Idealismus. Denn Wissen ist nur das durchdachte Empfinden, d. i. die in ihrer ganzen Relation empfundene Empfindung. Derjenige, welcher in seiner Empfindung alle die Momente, welche darin mitwirken, überschaut oder zusammenfasst, hat die Wirklichkeit erfasst. Was wir Empfindung nennen, ist ein durch die Natur allseitig Bedingtes; aber im Bewusstsein wird es unmittelbar nur einseitig aufgefasst, von einem oder andern zufälligen Gesichtspunkt aus; erst das Denken bringt es auch zu einer allseitigen Auffassung; der Wissende sieht anders als der Unwissende. Der Sensualismus Locke's stützt sich auf die unmittelbare Empfindung, derjenige Feuerbach's auf die durchdachte; Locke repräsentirt den Naturforscher auf der Stufe der Unwissenheit, Feuerbach sucht ihn nach vollendeter Arbeit auf. Die Metaphysik Feuerbach's hat nur die eine Aufgabe, uns zu beweisen, dass auf der einen Seite der Materialitätsmoment, welcher uns ja doch erst durch das Bewusstsein zugänglich wird, nichts weiter ist als das Einseitige in unserm Empfinden, und auf der andern Seite, dass das Spiritualistische in unserm Vorstellen, dessen immaterieller Charakter, auch weiter nichts ist als das Unvollständige in unserm Lesen des Evangeliums der Sinne. Wenn wir Etwas vollständig empfinden könnten, würde kein Streit sein zwischen Materiellem und Geistigem, die Vorstellung und die Sache selbst würden zusammenfallen; und ein solches Verhältniss haben wir in unserm Organismus, in unserm Hirn.

Die Form, welche die metaphysische Resignation in unsern Tagen angenommen hat, wird von Feuerbach gesprengt, indem die Resignation auf die absolute Erkenntniss nicht absolut wird, sondern nur eine so zu sagen quantitative Bedeutung erhält, die, dass wir beschränkte, aber nicht die, dass wir denkende Wesen sind. Die Differenz zwischen dem Psychischen

und Physiologischen nennt Feuerbach eine Phantasie, welche darin ihren realen Grund hat, dass wir nicht Alles empfinden, d. h. logisch umspannen. Das metaphysische Problem wird darauf reducirt, wie wir überhaupt annehmen können, dass es in einer Wirklichkeit, welche doch eins mit durchgehendem Zusammenhang und Relation sein soll, solche Mittelpunkte für unvollständige Relationen geben kann, wie wir in unserm Hirn und Bewusstsein haben, wie es überhaupt in der Relation Stufen geben kann. Feuerbach meint, dass alles Problematische nach dieser Reduktion verschwunden ist, aber eben hier hat sein Denken seine Grenze gefunden, wenn auch nur in quantitativem Sinn, d. h. Feuerbach erreicht es, die Wahrheit auszusprechen, aber nicht sie durchzuarbeiten.

Die Bedeutung von Feuerbach's letztem Standpunkt liegt nämlich in der Durchführung dieses von demjenigen Locke's verschiedenen Sensualismus; denn auf Locke's Sensualismus beruht unser modernes Denken, dessen Einseitigkeit es ist, welche uns drückt. Bisher hat Feuerbach jedoch von unsern Denkern ziemlich unbeachtet gestanden, und der Grund dazu ist der, dass er sie anticipirt hat. Als ihr Vorgänger und Berichtiger zugleich konnte er sich keine bestimmte Relation zu ihnen geben, und daher erhält sein letztes Denken eine falsche Adresse und damit das Aussehen von etwas Unklarem, Unfertigem, welches in hohem Grad das Verständniss von ihm erschwert hat. Noch in seiner letzten Schrift wendet er seine Polemik gegen Hegel, gegen den spekulativen Idealismus; es giebt keinen Menschen länger, dem es einfiele, unser theoretisches Selbstbewusstsein zur Idee, zur Substanz zu machen, und Feuerbach's Polemik gegen diese würde daher nur überflüssig sein, wenn sie nicht im Grunde etwas Anderes wäre; sie ist, wie so oft früher die Gedanken Feuerbach's aufzufassen waren, eine Behauptung dessen, dass die theoretische Vernunft eine Phantasie ist, dass die wirkliche Vernunft die Wirklichkeit selbst ist und nicht ein blosses Attribut, eine Seite. Dies führt ihn jetzt endlich zu der Behauptung, dass die Vernunft Gehirnsthätigkeit ist, dass die Phantasie darin besteht, dies zu leugnen; aber dass er dies Materialis-

mus nennt, daran ist jene falsche Adresse Schuld. Daher werden auch alle seine Begriffsbestimmungen unsicher, jedenfalls für Andere, und das Verständniss zerreisst, wenn man nicht seine Aufmerksamkeit bis aufs Aeusserste anspannt.

Seine Philosophie entsprang religiösen Problemen, und seine Spekulation verlässt diese nie, sondern erweitert nur stets den Kreis der Aufgaben, welche unter sie begriffen werden. Die abstrakte Naturforschung unserer Tage und die Form, welche sie den höchsten Problemen gegeben hat, kannte er nicht; aber auf die Natur und die Naturwissenschaften führte er doch Alles zurück, so dass die Aufgabe auch für ihn die wurde, seinen religiösen allgemeinmenschlichen Problemen eine bestimmte Form und Beantwortung zu geben innerhalb des Gebietes jener. Aber wollen wir in dieser letzten Periode nach einer systematischen Philosophie fragen, so thun wir dies vergebens. Deshalb steht seine Entwicklung ohne einen deutlichen Endpunkt, sie ist ein Faden, welcher, was das Metaphysische betrifft, nicht in Ordnung gebracht ist. Innerhalb der Religionsphilosophie und Ethik ist er klarer, und charakteristisch ist, dass alle seine Schriften nach dem Jahre 1843 hauptsächlich von religiösem und ethischem Inhalt sind; das Metaphysische muss man selbst zusammenlesen und konstruiren.

Feuerbach's Gegensatz zur modernen naturwissenschaftlichen Philosophie und das ihm von dorther gewordene Missverständniss hat einen klassischen Ausdruck erhalten durch F. A. Lange's diesbezügliche Darstellung in dessen Geschichte des Materialismus.[1] In der Vorrede zum ersten Band seiner ge-

[1] Herr Albrecht Rau hat in seiner Schrift: Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart 1882 ebenfalls Lange's Darstellung der Philosophie Feuerbach's kritisirt. Wie energisch und begeistert auch sein Anschluss an Feuerbach ist, und wie sehr auch sie mir so gefällt, kann ich doch nicht in Allem seine Darstellung unterschreiben. Rau glaubt, dass Feuerbach in den Grundsätzen zu dem wahren Ausdruck seines Denkens gelangt ist, und seine Kritik von Lange beruht darauf, dass Lange diese Schrift nicht verstanden hat, weil er nur diese kennt. Aber die Sache ist, wie ich hier zu zeigen versuche, die, das Lange's Kritik so

sammelten Werke sagt Feuerbach zur Erklärung der Widersprüche in dem Gedankengang eines Menschen: „Man kann auf dem Gebiete der Naturwissenschaft die Wahrheit der Sinnlichkeit anerkennen, aber sie gleichwohl auf dem Gebiete der Philosophie und Religion verleugnen, man kann sogar zugleich Materialist und Spiritualist, zugleich ein weltlicher Freigeist und geistlicher Obskurant, zugleich ein praktischer Atheist und doch in der Theorie ein vollgläubiger Theist sein"; und darauf führt er fort: „Wie überwandest du nun diesen Zwiespalt? Wie kamst du von der naturwissenschaftlichen Realität der Sinnlichkeit zur absoluten Realität derselben? Nur dadurch, dass du erkanntest, dass das Wesen, welches man als ein heterogenes Wesen der Sinnlichkeit entgegensetzt, selbst nichts Andres ist, als das abstrakte oder idealisirte Wesen der Sinnlichkeit. Diese Einsicht gewannst du zuerst auf dem Gebiete der Religion. — — Aber was du als das Wesentliche der Religion erkanntest, das war anfangs noch immer nicht dein Wesentliches, wenigstens theoretisch, für dein Bewusstsein, deine Erkenntniss; es spukte dir noch das abstrakte Vernunftwesen, das Wesen der Philosophie, im Unterschiede vom wirklichen, sinnlichen Wesen der Natur und Menschheit im — Kopfe. In diesem Widerspruch ist selbst noch, wenigstens theilweise, dein Wesen des Christenthums geschrieben, erst in deinem Luther, der daher keineswegs nur ein „Beitrag" ist, wie es auf dem Titel heisst, sondern zugleich selbstständige Bedeutung hat, ist er wahrhaft überwunden; erst in ihm hast du den Philosophen vollständig „abgeschüttelt", den Philosophen vollständig im Menschen aufgehen lassen." — Luther ist im

ziemlich unumstösslich ist, was den Standpunkt der Grundsätze betrifft. Diesen naturwissenschaftlichen Standpunkt charakterisirt Lange vollkommen richtig als eine Resignation aller metaphysischen Erkenntniss, und es wird nicht besser, weil man, wie Herr Rau, die Augen verschliesst. Für Rau sind, metaphysisch gesehen, Geist und Materie zwei Seiten derselben Sache (siehe sein Buch pag. 88); aber in dem Folgenden werden wir sehen, dass diese Auffassung eben der Beweis dafür ist, dass man den stärksten Zug in Feuerbach's Denken, nämlich den Rationalismus, oder wenn man will, den Idealismus nicht völlig verstanden hat.

Jahre 1844 geschrieben, die Grundsätze der Philosophie 1843, und zum Theil hat Feuerbach also selbst richtig den Standpunkt angegeben, von welchem diese letzten geschrieben sind, als noch laborirend an Nachwehen des abstrakten Vernunftwesens, und wir haben gesehen in welcher Beziehung, indem hier der Mensch, als Einheit des Denkens und Seins gefasst, durch die Natur nur seiend wurde, aber erst Mensch durch den Menschen, während schon die nächste Schrift „Wider den Dualismus von Leib und Seele“ stark betonte, dass das Denken nur der Zusammenhang sei, — theils führt Feuerbach diesen Standpunkt als einen für ihn keineswegs endgiltigen an. Nichts desto weniger benutzt Lange zu seiner Darstellung nur jene Grundsätze.[1]

„Der schlimmste Punkt ist im Grunde der, dass Feuerbach neben dem Empfinden noch ganz im Hegel'schen Geiste ein durchaus empfindungsloses Denken anerkennt und dadurch in das Wesen des Menschen einen unheilbaren Zwiespalt bringt. Das Vorurtheil, dass es ein empfindungsloses, ganz reines, ganz abstraktes Denken gebe, theilt Feuerbach mit der grossen Menge. — — Was Feuerbach metaphysisch auseinander reisst, ist bloss logisch zu trennen. Es giebt kein reines Denken, welches bloss das Allgemeine zum Inhalt hat. Es giebt auch keine Empfindung, welche nichts Allgemeines in sich hätte. Das einzelne Sinnliche, wie Feuerbach es fasst, kommt thatsächlich nicht vor und kann deshalb auch nicht wohl das allein Wirkliche sein.“[2] Aber wenn diese Darstellung wahr ist, dann könnte Feuerbach unmöglich Stirner zurückgewiesen haben, dann könnte er unmöglich das Denken als das Lesen des Evangeliums der Sinne im Zusammenhang bestimmt, unmöglich geltend gemacht haben, dass nur das leidenschaftslose, empfindungslose Denken den Unterschied zwischen Sein

---

[1] Einmal scheint Feuerbach doch selbst diese Schrift als den Repräsentanten seiner Philosophie anzuerkennen. Er schreibt 1861 an K. Haag: „Was aber auch erscheinen wird, es wird nichts sein als weitere Ausführung und Bestätigung des in der Theogonie oder in den Grundsätzen der Philosophie Ausgesprochenen.“ Grün II, pag. 139.

[2] Geschichte d. Mat. 3. Aufl. 1877. Bd. II, pag. 79.

und Nichtsein aufhebt. Schon in den „Vorläufigen Thesen“ (cf. oben pag. 103), zeigte sich, wie wir gesehen haben, dass die theoretische Vernunft, welcher es (Grunds. § 33) gleichgiltig sein konnte, ob Etwas ist oder nicht ist, der praktischen wegen bei Seite geschoben wurde, welche sich in dem rein physischen Verhältniss des Körpers offenbart. Insofern ist es unverständlich, dass Lange jemals Feuerbach die Annahme eines empfindungslosen Denkens beilegen konnte. Aber so viel müssen wir Lange einräumen, dass wenn, wie wir sehen können, Feuerbach diese empfindungslose, theoretische Vernunft wird verwerfen müssen, so ist es in den Grundsätzen noch nicht geschehen, wo die sinnliche, praktische Vernunft immer noch als eine andere und höhere Macht dasteht, welche die an sich unvernünftige Materie vernünftig macht. Aber wenn auch dieses aus den Grundsätzen herausgelesen werden kann, so wird doch Niemand, der mit Feuerbach's ganzen Denkweise vertraut ist, es als das nehmen, welches seine Ueberzeugung ausmachte, es muss als eine Inkonsequenz dastehen. Denn was das Verhältniss zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen über das typische Verhältniss zwischen der Vernunft und Materie hinaus betrifft, so ist die Aeusserung Lange's, dass sie bei Feuerbach metaphysisch getrennt sind, geradezu empörend. Wir haben zu zeigen gesucht, dass vom ersten Tage ab Feuerbach's Denken gerade darauf hinausgeht, die bei Hegel vorgefundene metaphysische Trennung zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen aufzuheben, in dieser wesenlosen Metaphysik sieht er ja eben das theologische Unwesen. Kann man denn nach Feuerbach irgend eine metaphysische Kluft zwischen das einzeln Empfundene und das in der Verbindung Aufgefasste setzen? Einst warf Feuerbach dem Gassendi vor, dass er nur logisch den Zusammenhang von dem Zusammenhängenden unterscheide, dass er das Licht aus den Farben entspringen lasse; jetzt ist eine solche metaphysische Unterscheidung eben in Feuerbach's Augen eine Einbildung; es ist thöricht, das Leben von den Nerven und dem Blut, das Licht von den Farben zu unterscheiden. Allerdings ist es richtig, Feuer-

bach's Philosophie Geistesphilosophie in Form der Sinnlichkeit zu nennen,[1] aber der Geist ist eben nicht länger ein metaphysisches Wesen, ein unwirkliches Hirngespinnst; denn die geistige Bestimmtheit des Menschen ist ja eben darin gesetzt, dass er das sinnlichste Wesen ist. Hätte Lange darauf geachtet, würde er Feuerbach nicht nach den Grundsätzen der Philosophie dargestellt haben; jedenfalls würde er sich gehütet haben, die spiritualistische Reminiscenz, welche allerdings sich in dieser Schrift findet und darin besteht, dass der Mensch als Einheit des Geistes und der Materie gedacht wird, diese für den innersten, wohl verdeckten Kern der Schrift zu nehmen.

Weiter findet Lange, dass Feuerbach's Hervorheben des Menschen einseitig ist. „Der echte Materialist wird stets geneigt sein, seinen Blick auf das grosse Ganze der äussern Natur zu richten und den Menschen als eine Welle im Ocean ewiger Stoffbewegung zu betrachten. — — Der grosse Rückschritt Hegel's, verglichen mit Kant, besteht darin, dass er den Gedanken einer allgemeinen Erkenntnissweise der Dinge gegenüber der menschlichen gänzlich verlor.[2] Feuerbach hat gewiss soviel Nachdenken gehabt, dass er z. B. die Existenz lebender und denkender Wesen auf dem Jupiter oder in einem fernen Fixsternsystem nicht eben für unmöglich hielt. Wenn dennoch die ganze Philosophie so gestellt wird, als sei der Mensch das einzige, ja das einzig denkbare Wesen von gebildeter, geistiger Sinnlichkeit, so ist das natürlich absichtliche Selbstbeschränkung."[3] Im Gegentheil! Wir müssen es Feuerbach als ein grosses Verdienst anrechnen, dass er so ganz und gar die neukantianische Einbildung einer andern Erkenntnissweise als der menschlichen verwirft. Kenne ich eine andere Erkenntniss als die meinige? Wenn ich eine solche annehmen soll, so muss ich sinnliche Zeugnisse dafür haben. Nirgends, wo wir nicht die Bedingungen vorhanden

[1] Gesch. d. M. II, pag. 74.
[2] Gesch. d. M. II, pag. 74—75.
[3] Gesch. d. M. II. pag. 77.

treffen, welche nach unserer Erfahrung die Existenz des Menschen ermöglichen, können wir annehmen, dass es lebende und denkende Wesen giebt, es sei denn dass wir, was wir hier Tod nennen, dort Leben nennen wollen.[1] Aber wenn wir irgendwo ähnliche Verhältnisse träfen wie die, unter denen wir hier denkende Leben entstehen sehen, so würden wir annehmen, dass es auch da solche lebende Wesen gäbe. Allein die Erkenntniss wird derselben Art, nur ihr Grad und ihre Gegenstände können variiren. Bei Feuerbach hat die Beschränkung auf den Menschen eben nicht die metaphysische Bedeutung wie bei Hegel, die Erkenntniss des Menschen ist nur für Letzteren die absolute; bei Feuerbach ist die absolute Erkenntniss die der Menschheit, d. h. diejenige, welche die aller denkenden Wesen wird, deren Intelligenz derselben Art ist, so dass, was diese nicht wissen können, überhaupt nicht gewusst werden kann, aber auch kein Problem ist; denn wenn es ein Problem würde, müsste die Menschheit fortwährend gegen ihre Grenze ringen, welche in diesem Falle ihre positive Bestimmung nicht behalten könnte. Wie weit das Menschengeschlecht es bringen kann, wissen wir nicht, aber über die Grenze des Geschlechts hinaus steigt es nicht; wenn die Wärme und Kälte innerhalb der Natur solche Höhen erreichen, dass das Leben sie nicht ertragen kann, so verschwindet das Leben; das erkennende Wesen wird so weit gelangen, als die Natur es zu bringen vermag; aber wie weit es auch gelangt, so muss es stets von demselben Wesen sein wie ich. Aber wie, wenn einmal die Natur nicht mehr erkennende Wesen hervorzubringen vermag? Allein diese Frage zeigt doch, dass der Mensch auch von Feuerbach als eine Welle im Meer der Stoffbewegungen betrachtet wird; Lange hat nicht bemerkt, dass der Mensch bei Feuerbach nicht heisst ein Deutscher oder ein Türke, sondern ein von der Natur erzeugtes, denkendes und erkennendes Wesen, gleichviel wo es sich auch findet; von diesem erkennenden Wesen ist also jetzt

---

[1] Siehe schon „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit". W. III, pag. 44.

die Rede: was nun, wenn es verschwindet? Während die metaphysische Kannengiesserei es nicht lassen kann, eine Erkenntniss aufstellen zu wollen auch für den Naturgang, welcher nichts mehr mit dem Menschen, d. h. der Erkenntniss zu thun hat, so pointirt Feuerbach, dass wenn man eine Natur annimmt, welche einen Erkennenden absolut nicht hervorbringen kann, so soll man sie auch nicht zum Gegenstand einer Erkenntniss machen; die Wirklichkeit des Menschen liegt ganz und gar innerhalb der Natur, welche ihn erzeugt hat, und hat nichts mit einer Natur zu thun, welche seinem Wesen nicht Raum geben kann. Mit dem Gedanken an die Zeit, welche dem Leben vorherging, können wir uns vertraut machen, weil das Leben ja eben daraus hervorgegangen ist, und weil wir die Spuren dieser Entwicklung in den himmlischen und tellurischen Revolutionen sehen, so dass wir mittelbar uns diese vergangenen Zeiten zu Sinnesobjekten machen können. Den Gedanken an die Zeit, welche nach dem Leben folgt, können wir auch annehmen, wenn die jetzige sinnliche Welt untrügliche Zeugnisse dafür darbietet, auf welche Weise sie kommen wird, so dass auch sie mittelbar ein Gegenstand der Empfindung wird. Aber Alles dient uns nur dazu, uns ein klares, volles und genaues Bild davon zu geben, was die Natur, in der wir leben, wirklich ist, und alle Einbildungen zu verbannen. Die wahre Wirklichkeit, der Gegenstand der verschiedenen Erkenntnisse, von welchen der Neu-Kantianismus redet, das Kantische Ding an sich ist eine Einbildung im Superlativ; als solche hat sie Realität, aber als der Gegenstand ernster Reflexion wird sie komisch. Denken und Sein als Gegensätze, das ist Kant's Ding an sich; Denken und Sein als identisch, das ist auch Einbildung; allein als kontinuirte finden sie ihre Erklärung und Wirklichkeit.

Lange's Darstellung giebt uns Gelegenheit, bei noch einem Uebelstand zu verweilen, welcher seine und Vieler ganze Auffassung des Materialismus berührt, und welchem die Wendung zu Feuerbach abhilft. Wie wir oben Du Bois-Reymond das Atom und die erste Bewegung als eine absolute

Grenze der Naturerkenntniss aufstellen sahen, ebenso sieht auch Lange hierin eine Schranke. Feuerbach hat die Grenze als positiv bestimmt; das Wesen, welches sich innerhalb der Grenzen seines Wesens bewegt, bewegt sich vollständig frei. Jetzt sagt Lange: „Der ganze Materialismus ist mit der Annahme des Satzes der Unerklärlichkeit aller Naturvorgänge ewig verloren. Beruhigt sich der Materialismus bei dieser Unerklärlichkeit, so hört er auf, ein philosophisches Princip zu sein; er kann jedoch als Maxime der wissenschaftlichen Detailforschung fortbestehen. Dies ist in der That die Stellung unserer meisten heutigen Materialisten. Sie sind wesentlich Skeptiker; sie glauben nicht mehr, dass die Materie, wie sie unsern Sinnen erscheint, die letzte Lösung aller Räthsel der Natur enthalte; allein sie verfahren grundsätzlich als ob es so sei, und warten, bis ihnen aus den positiven Wissenschaften selbst eine Nöthigung zu andern Annahmen entgegentritt."[1] Dieser letzte Passus ist sowohl wahr als falsch. Unsere moderne Naturerklärung meint nämlich, dass sie sich die Materie anders denken müsste, als sie sich unsern Sinnen darbietet; das Molekül oder Atom, woraus Alles aufgebaut sein soll, ist nicht direkt von den Sinnen gegeben, und Wirklichkeit wird es nur haben, insofern die Gedankenoperation, welche es bildet, wirklich ein solcher Terminus medius ist, wie oben angegeben. Darüber liesse sich nun erstens streiten, indem das Molekül keineswegs alle Forderungen befriedigt; und alsdann kann die Empfindung keineswegs zur Annahme selbstständiger Theilchen (angedeutet durch die Vertauschung des Atoms mit dem Molekül) führen. Ein Molekül verlässt eine Verbindung nur, um in eine andere überzutreten, von welcher es stärker angezogen wird; es geht von Abhängigkeit zu Abhängigkeit, aber erreicht nie Selbstständigkeit. Ich kann mir eine Welt denken, wo in dem unendlichen Raum nur ein einziges Atom sich befand; ich kann mir auch eine Welt denken, wo alle Atome so weit von einander waren, dass sie gar keine Möglichkeit hatten, in irgend einer Zukunft

[1] Gesch. d. M. II, pag. 7.

eine gemeinsame Wirkungssphäre zu erhalten; denn im Gedankenraum ist Platz genug. In keinem dieser Fälle könnte ich mir den Fortgang der Welt ohne absolute Willkürlichkeit denken; und indem ich mit einem solchen realitätslosen Gedanken anfinge, würde ich mich genöthigt sehen, mit einer gedankenlosen Realität zu schliessen. Aber eben deshalb erkläre ich auch solche Welten für Gedankenwelten, Einbildungen, Hirngespinnste ohne jegliche andere Realität als die, dass es meiner Phantasie möglich gewesen ist, sie hervorzubringen, weil es in der Wirklichkeit eine relative Selbstständigkeit giebt. Wenn ein Molekül bald in der Verbindung A, bald in der Verbindung B, C, D u. s. w. stehen kann, so kann meine Phantasie es in der Verbindung Null stehen lassen; aber deshalb ist diese Phantasie nicht wirklich, und meine Frage, was denn das Molekül an sich ist, hat keinen reellen Gegenstand; das Molekül an sich ist weder ein Gegenstand noch ein Problem. Der Materialismus, können wir uns Feuerbach an Lange sagen denken, ist so wenig als philosophisches Princip verloren, weil er sich mit der Unerklärlichkeit, wie das „Sein“ entstanden ist, begnügen lassen will, dass er erst philosophisch wahr wird, wenn ihm einleuchtet, dass diese Unerklärlichkeit auf einer Einbildung beruht. Es ist hinlänglich bekannt, dass ein Thor mehr fragen kann, als sieben Weise beantworten können, so dass nicht jede Frage, die gemacht werden kann, das Recht hat, eine Antwort zu verlangen. — Wir werden nun in dem Einzelnen diesen Gedankengang bei Feuerbach nachweisen.

Wiederum innerhalb der Religionsphilosophie, wie wir Feuerbach selbst haben sagen hören, verschwindet erst jede Spaltung zwischen der Vernunft und Natur. In dem „Wesen des Christenthums“ wurde Gott als das Wesen des Menschen nachgewiesen, theils als Vernunft, theils als fühlendes und empfindendes Wesen; in dem Aufsatz „Verhältniss zu Hegel“ (Grün I, 387) galt die Kontinuität theils dem Denken, theils dem Empfinden, und zwar so, dass jenes von diesem getragen wurde. In dem „Wesen des Glaubens im Sinne Luthers“ 1844 ist die Spaltung zwischen den beiden Kontinuitäten geschwunden;

die Natur wird in dem „Wesen der Religion“ aus ihrer Stellung als Winkeladvokat gehoben; als die Basis des Menschen wurde sie unter den Menschen gestellt, jetzt wird der Mensch als ihr Produkt betrachtet; von der Natur rührt das Abhängigkeitsgefühl in der Religion her, der Glaube, dass Gott existirt, ob wir sind oder nicht sind; von ihr stammt das Reale, Vernünftige in der Religion. Die „Theogonie“ 1857 erklärt den Wunsch für den Lebensnerv der Religion; der Wunsch ist eben ein solches phantastisches Wesen, welches auf natürliche Weise in dem natürlichen Menschen entsteht, aber Gefahr läuft, uns auf unwirkliche Wege hineinzuführen, indem er leicht mit unsern Fähigkeiten in Streit geräth; wenn wir nur wünschen, was wir vermögen, dann ist der Wunsch nur Wille; wenn wir Anderes und mehr wünschen, dann ist der Wunsch ein phantastischer Wille, welcher Nichts vermag.[1] Der Wille ist die Brücke zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen, und die Aufgabe, von welcher Feuerbach jetzt Rechenschaft ablegen soll, ist dann die, wie das Verhältniss zwischen der Seele und dem Körper, zwischen dem Gedanken und der materiellen Gehirnthätigkeit gedacht werden soll. Es ist ja nicht genug, das Gewicht auf die Sinne zu legen; es ist ein Ding, einzuräumen, dass das Denken an und für sich nichts Wirkliches ausdrückt, dass es, um dies zu thun, in etwas Wirklichem seinen Ausdruck finden, sich dokumentiren muss; und ein ganz anderes Ding ist es, einzuräumen, dass das Denken nur ein Process ist, wie alle andern physischen Processe. Der Weg, den Feuerbach hier einschlägt, ist wie gewöhnlich der polemische; er zeigt, dass jede Art und Weise, auf welche man sich zwischen Seele und Körper eine Differenz denken kann, sich um blosse Worte dreht, eine Phantasie ist ohne wirkliche Realität. Mit der dualistischen und spiritualistischen Hypothese hat er schon längst abgerechnet, sein wichtigster Gegner ist einer, den er nicht kannte, nämlich der moderne Spinozismus, der Monismus, er sieht nicht, dass das Vernunftwesen, welches noch in den „Grund-

[1] An Bolin 1866. Grün II, pag. 175.

sätzen“ in seinem Kopfe spukte, das Gedankenattribut des Spinoza ist; er glaubt, dass es Reste des Spiritualismus und des von ihm in diesem entdeckten Dualismus sind, welche zum Vorschein kamen beim Sprung von der logischen Idee zur Natur, in dem Irrationalen beim Gegensatz des Ich zu einem Nicht-Ich. Es ist möglich, dass es sich so verhält, aber es beruht jedenfalls darauf, ob auch der Monismus ein Dualismus ist.

Wir wenden uns zu der Abhandlung „Ueber Spiritualismus und Materialismus“ 1866, als dem metaphysischen Hauptwerk. Feuerbach beginnt hier damit, zu zeigen, dass der Wille, die Brücke zwischen der Seele und dem Körper, ganz und gar vom Körper bestimmt ist, welcher in der Natur fusst. „Ein unparteiischer, unbestimmter, auf alle Dinge, auch die entgegengesetztesten, ohne Unterschied sich erstreckender Wille, wie es der Wille in abstracto, in Gedanken, ist in Wirklichkeit ein Unding. — — Die Liebe ist nichts anderes als der sinnliche, affektvolle, aber eben deswegen der wahre, herzensgründliche, radikale Wille des Menschen. Ein affektloser Wille ist ein affektirter, nur gedachter und gemachter Wille. Nimmst du mir daher den Gegenstand des Willens, so nimmst du mir den Willen selbst; denn Nichts wollen und nicht wollen ist Eins.[1] Der Wille ist Selbstbestimmung, aber innerhalb einer vom Willen des Menschen unabhängigen Naturbestimmung.[2] Der Wille ist, wie der Mensch überhaupt — was ist denn der Wille als der wollende Mensch? — an Raum und Zeit gebunden. — — Der vor Jahren gewollt hat, existirt nur noch in deiner Erinnerung, in deinen Gedanken, und so denkst du ihn freilich ohne Schwierigkeit und ohne Unterschied als eins mit dem, der jetzt will. In Wirklichkeit ist jedoch ein ebenso grosser Unterschied zwischen deinem vormaligen und jetzigen Willen, als zwischen deiner vergangenen und gegenwärtigen Existenz überhaupt. „Des Menschen Wille ist sein Himmelreich“,

[1] W. X, pag. 52.
[2] W. X, pag. 58.

aber das Himmelreich des Knaben ist nicht das des Jünglings und das Himmelreich des Jünglings nicht das Himmelreich des Mannes oder Greises.[1] Es verhält sich mit dem Willen, wie es mit dem Gesetz, der Gattung sich verhält, die Form ist unsinnlich, aber der Inhalt sinnlich, sie sind an sich unsinnlich, aber erst als sinnlich wirklich,[2] ich bin durchaus nicht „der Mensch überhaupt in dieser bestimmten Gestalt", sondern eben nur dieser bestimmte Mensch;[3] und so ist es auch mit meinen einzelnen Willensentschlüssen, sie dürfen nicht als Specialfälle meines allgemeinen Willens betrachtet werden; denn der Wille ist ganz und gar abhängig von dem Gegenstand, dem Affekt. Ich kann nicht das Gegentheil von dem wollen, was ich liebe, und darin besteht die Freiheit des Willens, sie ist kein Beweis für die Immaterialität des Willens. „Was will ich denn nun aber? nichts als das Ende einer Widerwilligkeit, eines Uebels — wo kein Uebel, ist kein Wille — eines Leidens — wollen heisst nicht leiden wollen — nichts als das Nichtsein meines Nichtseins; denn nur Wohlsein ist Sein, wahres Sein ... Mein Wille ist nur mein dem, was mich drückt und schmerzt, was mich unglücklich machen, was mich zu Boden werfen, was mich vernichten will, sich entgegensetzendes, entgegenwirkendes Wesen."[4] — — Es gehört zum Wesen des Menschen, nach Wohlsein zu streben; — sein Wille wird nothwendig bestimmt oder angezogen von den Gegenständen, die er für nützlich, nothwendig, abgestossen von denen, die er für schädlich hält. Nur durch die Erfahrung erwirbt sich aber der Mensch die Erkenntniss von dem, was er lieben oder fürchten soll.[5] Einen Trieb überhaupt befriedigen, heisst sich von ihm befreien, wenn auch nur momentan. „Der mit dem Glückseligkeitstrieb identische Freiheitstrieb ist das Wesen der Natur, das Wesen des Men-

---

[1] W. X, pag. 51.
[2] W. X, pag. 59.
[3] W. X, pag. 102.
[4] W. X, pag. 63.
[5] W. X, pag. 64.

schen, der ja nichts anderes ist als die menschliche Natur im Unterschiede von der übrigen organischen und unorganischen Natur."[1] Der Mensch will also nur, was der Körper will; die Empfindung ist nur eine Angabe dieser Bedürfnisse des Körpers. In der kleinen Schrift: „Wider den Dualismus von Leib und Seele" lernten wir, dass das Denken nur der terminus medius zwischen der unmittelbaren und wahren Empfindung sei; das Denken öffnet unsere Augen, so dass wir in dem gegebenen Gegenstand sehen, was wir sehen müssen. Hier gehen wir nun einen Schritt weiter; wir können hier die Empfindung als den terminus medius zwischen dem unmittelbaren und wahren Gefühl definiren; die Empfindung giebt uns nur eine Ursache an zu dem einen oder andern Gefühl; die Dinge ausser uns drücken auf verschiedene Weise auf den Körper, und der Körper drückt wieder gegen diese Dinge, und die Weise, wie dieser Gegendruck ausgeführt wird, wird von dem bestimmt, was wir Wille nennen, d. h. es kommt darauf an, ob der Druck, den der Körper empfing, ihnen zusagt oder zuwider ist, zu dessen physischer Erhaltung dient oder nicht. Hierin müssen wir nun die Durchführung des Princips in der Metaphysik sehen, welches Feuerbach schon im Jahre 1834 als psychologisches Princip proklamirt hatte. Dieses Princip ist die Liebe; bleibt die Liebe als spiritualistisch stehen, so wird die Metaphysik auch spiritualistisch; aber wenn die Liebe darin einwilligt, in die nächste Verwandtschaft mit allen natürlichen Kräften gesetzt zu werden, so bläst der Mensch selbstwillig alle spiritualistischen Dünste fort; wo die Liebe ist, wünscht der Mensch auch immer zu sein. „Die Liebe," sagt Feuerbach, „welche keine blosse geistliche oder spiritualistische Phrase, keine mit dem actus purus, dem reinen Denkakt der mittelalterlichen und modernen Scholastiker identische, eben deswegen nur Gedankenliebe ist, die wirkliche, wahre, menschliche Liebe ist wesentlich pathologische, d. h. von den materiellen, wirklichen Leiden der Menschheit ergriffene Liebe. — — Und

---

[1] W. X. pag. 72.

diese Liebe, dieser Gott, dem nicht nur unser Seelenheil, sondern auch unser leibliches Wohl und Leben am Herzen liegt — dieser Gott ist der Vater des Materialismus."[1]

Aber ist es denn auch Materialismus, bei dem wir hier stehen? Feuerbach hat behauptet, dass wir nur wollen können, was wir lieben; dass die Impulse von dem naturbestimmten Körper ausgehen; aber ist deshalb der Körper, die Natur die Ursache der Seele? Der Dualismus, der gleichberechtigte Dualismus ist ausgeschlossen; aber der Sprung zwischen dem Materiellen und dem Psychischen bleibt unerschüttert. Selbstverständlich ist es nicht Feuerbach's Bestreben, diesen Unterschied zu heben, welchen alle empfindenden Wesen, von dem allerniedrigsten bis zum höchsten, zwischen ihren eigenen Empfindungen und den materiellen physischen Begebenheiten, welche in der Aussenwelt stattfinden, beobachten. Feuerbach meint, dass dieser Unterschied nicht dadurch erklärt werden kann, dass man unmittelbar dabei stehen bleibt; es muss eine Wurzel gezeigt werden, woraus er entspringt. Die Menschen, welche eine Seele annehmen, um das Psychische, einen Körper, um das Körperliche zu erklären, bleiben eben bei dem beobachteten Unterschied stehen; was sie Seele nennen, ist nur das abstrakte Wesen der eigenthümlichen (theoretischen) Qualität des Psychischen, was sie Materie nennen, ist ebenfalls nur das abstrakte Wesen der eigenthümlichen Qualität des Körperlichen; aber keines von diesen abstrakten Wesen drückt das reale Wesen der Natur aus. Das Seelische und Körperliche kann nur von einem Wesen erklärt werden, welches weder dem fremd ist, was für uns als materiell dasteht, noch dem, was wir seelisch nennen. Der Begriff der Materie muss so bestimmt werden, dass die Materie den lebenden Körper erzeugen kann; der Begriff der Seele muss seinerseits so bestimmt werden, dass er in den Begriff dieses lebenden Körpers aufgeht; es giebt keine andere Art und Weise, Seele und Körper mit einander zu versöhnen als die, den Körper die Seele verschlingen zu lassen; die prak-

[1] W. X, pag. 118.

tische Vernunft muss dem lebendigen Körper gleich gesetzt werden. In dieser Weise die Versöhnung herbeizuführen, wo die Materie mit ihrer Realität als der Ausgangspunkt dasteht, liegt der Grund und die Berechtigung, diese Lehre Materialismus zu nennen. Dies entwickelt Feuerbach folgendermassen: „Die Theologie erst ist die wahre, die widerspruchlose Psychologie; denn die Gottheit ist nichts anderes als eben die von dem Widerspruch ihrer Verbindung mit dem Leibe, mit der Materie befreite Seele, die Seele nichts anderes als eine gebundene, latente, mit fremdartigen Bestandtheilen vermischte und verunreinigte Gottheit.[1] Unsterblichkeit und Unkörperlichkeit ist eins. Die Seele wird schon im Leibe ohne Leiblichkeit gedacht, um nach dem Tode ohne Leib existiren zu können. — — Die logische Trennung der Seele vom Leibe, von der Materie überhaupt hat nur die physische, wirkliche Trennung derselben vom Leibe im Tode, also die Unsterblichkeit zum Zwecke;[2] aber am ganzen Verhältniss zwischen Seele und Körper ist der Haken, dass man wohl vom Körper zur Seele, wie von der Welt zu Gott kommen, aber nicht aus Gott auf die Welt, nicht aus der Seele auf den Körper herabkommen kann, wenn man nicht vom Gaul auf den Esel kommen will. Habe ich Gott, so brauche ich keine Welt; denn ich habe an ihm unendlich mehr; habe ich eine immaterielle Seele, so brauche ich keinen Körper."[3] Die Natur predigt, dass ich und mein Körper dasselbe sind; aber der Geist des Spiritualismus setzt mich in einen unlöslichen Konflikt mit diesem. Es ist die reine lautere Einbildung, wenn Hegel glaubt, dass der Spiritualismus uns die Einheit der Seele und des Körpers gezeigt hat; sein Geist ist die „existirende Wahrheit der Materie, dass die Materie keine Wahrheit habe", und die Materie ist hier nur die natürliche Realität. Sowohl bei Descartes als Leibniz ist das Verhältniss der Seele zum Körper ein fremdes und

[1] W. X, pag. 136.
[2] W. X, pag. 134.
[3] W. X, pag. 138

unwahres Verhältniss; Gott wird ja von der Materie getrennt, und wir sehen die Körper handeln, als gäbe es keine Seelen, die Seele, als gäbe es keinen Körper.[1] Hegel's Seelenlehre ist nur die volle Durchführung dieses Gedankens;[2] und wie fremd dem Körper die Seele ist, zeigt Hegel recht dadurch, dass er die Seele von den Organen frei macht.[3] Allerdings können wir nicht leugnen, dass das, was wir eine Seele nennen, eine Macht über den Körper hat; aber diese Macht ist nicht immateriell, unmittelbar; denn sie beruht auf der emotionellen Macht der Vorstellung. Ein italienischer Missethäter ertrug die grausamsten Foltern; er hatte stets den Galgen vor Augen, welcher sein Loos werden würde, wenn er gestand. Diese Macht der Vorstellung beruht auf der Macht des materiellen Gegenstandes,[4] und möglich wird dies, weil „wir auch mit dem, was wir empfinden, erlitten und erlebt haben, ohne Unterschied, ob es jetzt oder vorlängst geschehen, in der Erinnerung dieselben Empfindungen verknüpfen.[5] Man kann selbst durch festen, kraftvollen Vorsatz nicht nur Krankheitsgefühle unterdrücken, sondern zuweilen auch Krankheiten aus dem Wege räumen. Aber der kraftvolle Vorsatz, nicht zu erkranken oder zu genesen, ist selbst ein Zeichen von Gesundheit, von einer noch unverletzt erhaltenen Körperkraft, die durch den Willensakt nur aus ihrem latenten Zustande entbunden wird.[6] Eine wahre Einheit von Leib und Seele kann nur dann gefunden werden, wenn man ebenso den seelenlosen, d. h. todten Leib — denn der Leib im Gegensatz gegen die Seele bedeutet nur den Leichnam — als die leiblose Seele des Spiritualismus aufgiebt, an die Stelle der Psychologie und Pneumatologie die Zoologie und Anthropologie setzt.“[7] Diese Gebundenheit der Seele an den Körper,

[1] W. X, pag. 149—150.
[2] W. X, pag. 154.
[3] W. X, pag. 154—160.
[4] W. X, pag. 177.
[5] W. X, pag. 56.
[6] W. X, pag. 184.
[7] W. X, pag. 153.

welche in unsern Tagen eine so breite empirische Basis erhalten hat, dass sie nicht mehr gestürzt werden kann, ja, dass eifrig an einer Psychophysik gebaut wird, wirft Feuerbach dem Spiritualismus mit grossem Geschick in's Gesicht. Ich kann hier nur jeden Leser von Lange's Geschichte des Materialismus auf sein eigenes Nachdenken verweisen. Wie kann es möglich sein, dass derjenige, welcher Anschauungen wie die neulich angeführten ausspricht, ein empfindungsloses Denken sollte annehmen können? Die beiden Hauptrepräsentanten der analytischen Psychologie in unsern Tagen, Wundt und Bain, bauen eben auf die Thatsache, dass Gefühl, Denken und Wille nur ein untheilbarer psychischer Akt sind; diese Forscher verfolgen die naturwissenschaftlichen Konsequenzen dieser Thatsache, suchen den Mechanismus und die Naturgesetze des Geisteslebens mittelst dieses empirischen Phänomens uns zu erklären. Feuerbach sucht das Phänomen selbst zu erklären, er verfolgt seine metaphysischen Konsequenzen und zerstört dadurch alle religiösen und logischen Schauerlichkeiten, welche auf dem Blindsein für diese einfache empirische Thatsache ruhen. „Geist" ist der Zusammenhang, welcher sich unter den Naturdingen zeigt, welcher sich in dem lebendigen Körper zeigt im Gegensatz zu dem todten, wo der Zusammenhang gebrochen ist, so dass der Körper zusammenfällt und aufgelöst wird. „Die Medicin, die Pathologie vor Allem ist die Heimath und Quelle des Materialismus, nicht aber des extravaganten und transcendenten, des über den Menschen hinausschweifenden, sondern des immanenten, im und beim Menschen stehen bleibenden Materialismus. Aber gerade dieser ist der Archimedische Standpunkt in dem Streite zwischen Materialismus und Spiritualismus; denn es handelt sich hier in letzter Instanz nicht um die Theilbarkeit oder Untheilbarkeit der Materie, sondern um die Theilbarkeit oder Untheilbarkeit des Menschen, nicht um das Sein oder Nichtsein Gottes, sondern das Sein oder Nichtsein des Menschen, nicht um die Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Materie, sondern um die Ewigkeit oder Zeitlichkeit des Menschen, nicht um die ausser dem Menschen in Himmel und

Erde zerstreute und ausgedehnte, sondern um die in den menschlichen Hirnschädel zusammengepresste Materie. Kurz, es handelt sich in diesem Streit, wenn er nicht kopflos geführt werden soll, nur um den Kopf des Menschen."[1]

Aber ist dieser Materialismus denn Materialismus? Wie der metaphysische Spiritualismus den Geist zur Substanz fordert, so fordert der psychologische Spiritualismus die Substantialität des Seelenlebens. Aber ist es richtig, wenn Feuerbach jede logische Trennung zwischen Seele und Körper in eine metaphysische auslaufen sieht? Ist nicht der Spinozismus das Beispiel eines dritten Ausweges? Ja, ist nicht eben dieser Feuerbach'sche Materialismus derselbe, welchen wir von Moleschott und C. Vogt so gut kennen, und welcher längst in den Monismus aufgenommen ist? Folgende Aussprüche könnten darauf zu deuten scheinen, dass der Monismus die eigentliche Heimath Feuerbach's sei. „Solange ein Organ gesund ist, so geht seine Verrichtung so leicht, so lustig vor sich, dass der Mensch das Organ derselben gar nicht fühlt, und folglich gar nicht weiss, dass sie von organischen Bedingungen abhängig ist; er fühlt keinen Widerspruch und Widerstand, er hält daher im Genusse dieser ungehemmten Thätigkeit dieselbe für eine unbedingte, an Nichts gebundene, reine Thätigkeit, actus purus. — — Die für den Philosophen oder Psychologen immateriellen, für sich selbst gedachten und betrachteten Geistesthätigkeiten werden aber für den Arzt zu Gegenständen der Pathologie. — — Kurz, für den abstrakten Denker ist das Denken ein hirnloser Akt, für den Arzt aber eine Thätigkeit des Hirns.[2] Die Physiologie, sagte ich im Jahre 1838, für sich selbst weiss nichts vom Geiste, ja der Geist ist für sie Nichts, weil seinerseits der Geist das Nichts der Physiologie ist. Das Denken ist nur durch sich selbst bestimmt und bestimmbar, d. h. nur aus und durch den Gedanken erkennbar, — — daher nur der Denker als Denker das Denken erkennt. Ich unterschreibe noch heute diese

[1] W. X, pag. 128.
[2] W. X, pag. 121.

Worte: der Geist ist das Nichts der Physiologie, aber mit dem Zusatze: für sich oder für mich, den im Akte der Geistesthätigkeit von der Physiologie Nichts wissenden und auch Nichts wissen wollenden Denker; denn nur als Pathologie, als empfindliche Geistesstörung und Gedankenhemmung kommt im Denken die Physiologie desselben mir zu Bewusstsein: die Seele ist vielmehr in dem, was sie denkt, als womit sie denkt. — — So wenig das Auge sehen könnte, wenn im Sehakt die Körper sichtbar und fühlbar wären, welche erst vermittelst der Anatomie und Physiologie Gegenstand des Bewusstseins werden, so wenig könnte das Hirn denken, wenn im Denken die organischen Gründe und Bedingungen desselben Gegenstand des Bewusstsein wären.[1] Es ist ein nicht mit der Wahrheit verträglicher Widerspruch, von der Seele an sich als Philosoph zu verleugnen, was ich von ihr als Arzt behaupte; aber wohl verträgt es sich mit der Wahrheit, wenn ich von der subjektiven, von der philosophischen Seele verneine, was ich von der objektiven, der medicinischen gelten lasse."[2] Aber die Anerkennung dieser subjektiven und objektiven Seite hat bei Feuerbach eine ganz andere Bedeutung als beim Monismus, indem die Differenz nur phänomenal wird, ohne jedoch ein eigentliches Ding an sich zu erzwingen. Durch seine Metaphysik unterscheidet er sich von Comte, mit welchem er das gemein hat, dass er die Psychologie zur Physiologie machen will. Wenn Spencer die Psychologie von der Physiologie trennt, weil jene mit den koexistirenden Fakta dieser umgesetzt in eine Reihe successiver Bewusstseinsfakta zu thun hat, so entspricht dies Trennen eben der Unterscheidung Feuerbach's zwischen einer philosophischen und einer medicinischen Seele.

Alles würde in Ordnung sein, wenn nicht der qualitative Unterschied zwischen einer Empfindung und einer mechanischen, chemischen und organischen Thätigkeit dastände; denn in diesem Falle würde man bloss vom Hirn und der Funktion

[1] W. X, pag. 126.
[2] W. X, pag. 126.

des Hirns reden, während man jetzt davon redet, dass das Hirn den Gedanken produciren muss. Dass eine solche Produktion stattfindet, kann schwerlich angenommen werden, wenn nicht aus einem andern Grunde, so weit man keinen Zeitunterschied zwischen dem Physiologischen und dem Psychischen beobachten kann. Jeder Gedanke, den wir haben, hat sein Aequivalent in einer Hirnthätigkeit; aber doch hält der Monismus daran fest, dass der eine nicht der andere ist; in der Sprache Feuerbach's besteht der Unterschied nur zwischen dem phantastischen und wirklichen Gedanken. Sollte Feuerbach in den Monismus hinüber, so würde er sagen: Gut, lasst uns sehen, soll es Ernst sein mit der Differenz zwischen dem Gedanken und der Hirnthätigkeit, so liefert das Bewusstsein dem Naturprocess nicht die geringste Arbeit, so gehört das Bewusstsein nicht wirklich zum Naturprocess; die Ganglien könnten gegenseitig in ebenso zusammengesetzte Relationen gesetzt werden, wie jetzt, ohne dass Bewusstsein da wäre; Napoleon hätte alle seine Schlachten gewinnen und ich alle meine Bücher schreiben können ohne einen Schimmer von Bewusstsein, — wenn es sich nun einmal nicht zeigte, dass das Bewusstsein gewisse entwickelte Relationen begleitet. Aber dies ist eine gedankenlose Realität, die Folge davon, dass mit einem realitätslosen Gedanken angefangen ist. Will man nicht Ernst machen mit dem Unterschied zwischen dem Psychischen und Physiologischen, so muss man sich zu dem Zugeständniss bequemen, dass der Unterschied eine Phantasie ist, welche nicht beim Wort genommen werden darf, sondern deren richtiger Meinung man suchen muss auf andern Wegen auf die Spur zu kommen.

Aber es scheint doch, dass wie man auch die Sache drehen will, nie geleugnet werden kann, dass der Gedanke von einer andern Qualität ist als die Stoffthätigkeit. Unwidersprechlich gilt dies von den mechanischen und chemischen Processen; aber Feuerbach scheint es, was die organische Thätigkeit betrifft, nicht anzuerkennen. Keinem Organ, haben wir ihn sagen hören, ist das Organ selbst der Gegenstand der Funktion des Organs, so lange Alles normal ist. Welche

Meinung können wir darin finden? Was wir mit unsern Sinnen auffassen, ist entweder mechanisch oder chemisch; unser Mangel an Vermögen, den Fortgang des Organischen in der Natur zu erklären, worin Feuerbach die Ursache aller Phantasterei von einem Seelischen sieht,[1] ist eben ein Beweis dafür, dass wir das Organische nicht mit unsern äussern, unmittelbaren Sinnen auffassen. Unmittelbar können wir nur das Organische in uns selbst empfinden, unsere eigene organische Thätigkeit erhält dadurch eine qualitativ andere Farbe als alle andern, welche wir auffassen, und daher nannten wir sie Empfindung. Schon in der Schrift: „Wider den Dualismus von Leib und Seele“ finden wir diesen Gedanken klar ausgesprochen. „Objekt der Anschauung kann nun und nimmermehr mein Hirn oder Magen mir selbst, kann es nur einem Andern werden. Allerdings ist also die Erkenntnissquelle der Psychologie eine andere, als die der Physiologie, aber der Unterschied betrifft nicht den Gegenstand als solchen, sondern die Art und Weise der Erkenntniss; dort ist sie eine unmittelbare, mit dem Gegenstand identische, lebendige, hier eine mittelbare, todte, historische. Der Frosch ist nur für sich ein lebendiges, empfindendes, vorstellendes Wesen, Subjekt; aber für mich ist er, selbst als Objekt der Vivisektion, nur ein materielles Wesen, nur Objekt; denn seine Empfindung als solche kann mir schlechterdings nicht Gegenstand werden. Leben, Empfinden, Vorstellen, wird als solches nur unmittelbar durch sich selbst wahrgenommen, ist von dem lebendigen, empfindenden, vorstellenden Wesen, Subjekt oder Organ unabsonderlich, ununterscheidbar.“[2] Es ist eine grosse Einbildung, dass wir eine organische Thätigkeit sehen können; erst mittelbar, wenn wir die Ernährung sehen, nehmen wir an, dass im Gegenstand ein organischer Process thätig ist. „Die Anatomie sagt uns nur die todte und eben deswegen nicht die ganze, volle Wahrheit. Die Wissenschaft kann nun und nimmermehr den Standpunkt des Lebens zu ihrer

---

[1] W. I, Wesen der Religion, pag. 425.

[2] W. II, pag. 349.

Ergänzung entbehren oder ersetzen. Leben, Empfinden, Denken ist etwas absolut Originales und Geniales, Unkopirbares, Unersetzliches, Unveräusserliches — ist in Wahrheit das nur durch sich selbst erkennbare, aber nicht mystificirte, nicht travestirte Absolute der spekulativen Philosophen und Theologen."[1] Aber hier ist keine Resignation, es ist gar kein Problem übrig ausser einem phantastischen. „Nur in meinem Kopf", heisst es in den Heidelberger Vorlesungen, „ist Streit zwischen dem Gedanken und Sein, aber in der Wirklichkeit ist er längst gelöst, freilich nur auf die der Wirklichkeit, nicht deinen Schulbegriffen entsprechende Weise, und zwar gelöst durch nicht weniger als fünf Sinne."[2] Im Idealismus und Spiritualismus überhaupt ist der Leib der Seele, auch des Denkers, nur Gegenstand, wie er Gegenstand, aber nicht, wie er zugleich Grund des Willens und Bewusstseins, und daher wird es gänzlich übersehen, dass wir nur mit einem uns nicht gegenständlichen Leiblichen den Leib zu unserm Gegenstand machen, oder nur mit einem Leiblichen hinter unserm Bewusstsein das Leibliche vor unserm Bewusstsein wahrnehmen, dass die für den Willen und das Bewusstsein ‚vermittelungslose Magie' eine an sich oder der Natur nach höchst vermittelte, ja durch unzählige Nervenfasern vermittelte ist, dass Alles, was wir über unsern Leib vermögen, wir nur im innigsten und geheimsten Einverständniss mit ihm, nur kraft des Leibes über ihn vermögen, nur dass die Leibeskraft, wodurch wir etwas vermögen, eine andere ist, als die Leibeskraft, worüber wir etwas vermögen, dass aber die unmittelbare, also nichts zwischen sich in der Mitte lassende, keiner Unterscheidung oder gar Entgegensetzung zwischen materiellem und immateriellem Wesen Raum gebende Einheit von Seele und Leib, folglich der Punkt, wo die Materie denkt, der Leib Geist ist, umgekehrt der Geist Leib, das Denken Materie ist, gerade der Punkt ist, wo der bewussten Thätigkeit dieser Einheit nichts Leibliches, nichts Materielles als

[1] W. X, pag. 129 f.
[2] W. VIII, pag. 418.

Grund dieser Thätigkeit Gegenstand ist, wo darum der Mensch, welcher das Bewusstsein zum Mass und Wesen der Wesen macht, das Denken für eine absolut immaterielle, organlose Thätigkeit hält und erklärt. Dieses punctum saliens ist das Hirn.“[1]

Thätigkeit des Hirns, organische Thätigkeit können wir nur als Gefühl und Gedanke auffassen. Auch dies kann der Monismus unterschreiben. Aber dann wird allerdings dies „wir können auffassen“ eine Rolle spielen und die doppelte Betrachtung einführen; das Bewusstsein, das Gefühl ist gleichsam nur das innere Sein von dem, was wir nach aussen Körper nennen; was dies an sich ist, wissen wir nicht, denn das Ding an sich ist auch die Grundlage des Monismus. Bei Feuerbach aber unterscheiden wir nur Aeusseres und Inneres, Körper und Seele, weil wir nicht Alles empfinden; die Innerlichkeit ist hier nicht die bloss gedachte und eingebildete, sondern allein die reale Innerlichkeit, welche von dem organisch Lebendigen umspannt und erfüllt wird. Das Phänomenale ist nicht Princip, sondern nur eine quantitative Unvollkommenheit.

„Ich stimme dem Idealismus darin bei, dass man vom Subjekt, vom Ich ausgehen müsse, da ja ganz offenbar das Wesen der Welt, die und wie sie für mich ist, nur von meinem eigenen Wesen, meiner eigenen Fassungskraft und Beschaffenheit überhaupt abhängt, die Welt also, wie sie mir Gegenstand, unbeschadet ihrer Selbstständigkeit nur mein vergegenständlichtes Selbst ist.“[2] Dieses Thema behandelten schon „Vorläufige Thesen“ und „Grundsätze;“ es folgt, zeigten wir damals, aus dem positiven Charakter der Grenze. „Der Raum ist wie die Zeit, eine „Anschauungsform,“ aber nur, weil er meine Seins- und Wesensform, weil ich ein an sich selbst räumliches und zeitliches Wesen bin. — — Das Sein geht dem Denken vorher: im Denken bringe ich mir nur zu Bewusstsein, was ich ohne Denken schon bin: kein grund-

[1] W. X, pag. 163.
[2] W. X, pag. 186.

loses, sondern ein auf Anderes gegründetes Wesen. — — Die Frage: ist die Welt nur eine Vorstellung und Empfindung von mir oder auch eine Existenz ausser mir? ist mit der Frage: ist das Weib oder der Mann nur eine Empfindung von mir oder ein Wesen ausser mir? auf gleichen Fuss zu stellen.[1] Die Natur ist mir keineswegs deswegen ein Ursprüngliches, weil die Naturreligion sie als solches ansieht und verehrt, sondern vielmehr daraus, weil sie ein Ursprüngliches, Unmittelbares ist, folgere ich, dass sie auch dem ursprünglichen, unmittelbaren, folglich der Natur verwandten Sinn der Völker als solches erscheinen müsste.[2] Die Wahrheit der Sinne gründet sich nur auf die Uebereinstimmung unserer eigenen verschiedenen Erfahrungen mit einander, und die der gleichen Erfahrungen verschiedener Menschen. Wären keine anderen Monaden ausser mir, so hätte die Monadologie, der Idealismus überhaupt Recht: das Sinnenwesen wäre nur Schein. Aber die andere Monade, der andere Mensch erweist sich, obwohl nur Gegenstand meiner Sinne, als ein wesensgleiches Wesen, als ein Ich, wie ich selbst bin, als alter ego. Ich komme daher durch diese Anschauung auf eine neue Wahrheit, die ich auf dem Standpunkt meines monadischen Ichs gar nicht ahnte, auf die Wahrheit des sinnlichen Seins und Wesens. So gewiss der andere Mensch ein ausser mir existirendes Wesen ist, so gewiss ist der Baum, der Stein ein ausser mir existirendes Wesen. Auf diese Gewissheit, auf die Wahrheit des alter ego, des Menschen ausser mir, auf die Wahrheit der Liebe, des Lebens, der Praxis, nicht auf die theoretische Bedeutung der Sinne, nicht auf den Ursprung der Ideen aus den Sinnen, nicht auf Locke und Condillac gründet sich auch bei mir die Wahrheit der Sinne.[3] Was wir, die wir ein Theil der Natur, aussagen von ihr, sagt im Grunde die Natur von sich selbst aus."[4]

[1] W. X, pag. 187 f.
[2] W. VIII, pag. 114.
[3] W. V, Anm. 21. 1847. pag. 207.
[4] An Duboc 1860. Grün II, pag. 125

Sobald Feuerbach über das eigentlich Subjektive hinaus und in den Willen, d. h. in das ganze vom Körper bestimmte Triebleben hinüber gekommen ist, so glaubt er, auch über das Phänomenale hinausgekommen zu sein, weil das, was die Natur mehr sein sollte, als dies geben kann, gar keine Wirkung auszuüben vermag. Um das Objekt des Bewusstseins eines Organismus zu werden, muss sie erst den Organismus producirt haben; eine Natur, welche das nicht kann, kann für uns nie eine Wirklichkeit erlangen, ihre Wirklichkeit ist eine Phantasie; der Standpunkt der Phänomenologie ist überwunden, sobald die Erkenntniss selbst ein Naturprocess ist. „Das eben ist der Grundmangel des Idealismus, dass er die Frage von der Objektivität oder Subjektivität, von der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Welt nur vom theoretischen Standpunkte aus sich stellt und löst, während doch die Welt ursprünglich zuerst nur weil sie ein Objekt des Wollens, des sein und haben Wollens ist, Objekt des Verstandes ist.[1] Das Ich, der Mensch ist wesentlich und unabsonderlich Welt- und Naturmensch, gleichwie die Katze wesentlich Mauskatze, die Laus, die von den Blättern der Pflanzen lebt, Blattlaus ist und heisst. Das schlechthin sogenannte Objekt ist ebenso gut Objekt-Subjekt, als das schlechthin sogenannte Subjekt wesentlich und unabsonderlich Subjekt-Objekt ist.[2] Das eigentliche Ziel und Objekt der Existenz „inner- oder unterhalb der Haut“ ist — die Existenz ausser der Haut. — — Wir empfinden „innerhalb der Haut“ — aber innerhalb einer Haut, welche porös ist und zwar der Art, dass auf der gesammten Oberfläche eines erwachsenen Mannes nicht weniger als ungefähr sieben Millionen Poren, d. h. Oeffnungen, Ausgänge ins Jenseits der Haut sich befinden.“[3]

Aber das ist eben die Sache hier, dass man den phänomenologischen Standpunkt nur überwinden kann, wenn die Erkenntniss ein Naturprocess geworden ist; ist sie bloss ein

---

[1] W. X, pag. 189.
[2] W. X, pag. 191.
[3] W. X, pag. 189, 193.

diesem paralleler Process, so ist das Ganze verloren. Und wie ein Nervenprocess ein Gefühl werden kann, das begreift man nicht. Es spricht sich in dieser Einwendung ein vollständiges Missverständniss dessen aus, worauf Feuerbach ausgeht, es äussert sich in dieser Einwendung ein grobes Vorstellungsvermögen, welches ausser Stande ist, eine Distinktion festzuhalten. Feuerbach's Polemik ist nämlich nicht allein gegen die Vorstellung gerichtet, dass der materielle Process im Hirn, das Gefühl in einer Seele, welche wie eine Auster in ihrer Schale hinter oder im Hirn sitzt, stattfindet; der Dualismus, welcher sich in dieser groben Trennung von Leib und Seele ausspricht, wird auch von Feuerbach in seinen feineren Verkleidungen verfolgt, und eine solche ist eben auch die Vorstellung, dass der Nervenprocess (infolge der Anschauung des Materialismus) Gefühl werden sollte. Wir haben durchaus nicht in diesem Augenblick Nervenprocess, im nächsten Augenblick Gefühl; Nervenprocess und Gefühl stehen gar nicht in Verhältniss zu einander wie Ursache zur Wirkung. Feuerbach behauptet, dass der Nervenprocess in meinem Kopfe mein Gefühl, Vorstellung, Gedanke und Wille ist; für mich, welcher den Nervenprocess hat, ist er Gefühl; für Andere, welche ihn bei mir wahrnehmen, ist er materiell. Der Monismus behauptet auch diesen doppelten Gesichtspunkt und wird daher in den meisten Fällen sich gegen die Pfeile schützen können, welche Feuerbach gegen alle Formen des Dualismus zwischen Seele und Leib abschiesst. Auf dem entscheidenden Punkt tritt doch die Differenz zwischen ihnen hervor. Der Prüfstein einer jeden metaphysischen Lehre ist ihre äusserste logische (und daher unwirkliche) Konsequenz; es ist ja kein Zweifel, dass heute, wie gestern, morgen und nach Millionen Jahren ein Unterschied bestehen wird zwischen den Vorstellungen in meinem Kopf und dem Ding ausserhalb. Ist dieser Unterschied absolut oder phänomenologisch? Im ersteren Falle haben wir Dualismus, nur im letzteren erhalten wir, was mit Recht den Namen Monismus beanspruchen kann. Der sogenannte Spinozistische Monismus und Feuerbach's Metaphysik werden bei dieser Probe sich ganz von einander

trennen. Feuerbach sagt: „Was wissen wir denn vom Hirn, was gar vom Zusammenhang des Denkens mit ihm? Nichts Näheres oder meinetwegen gar Nichts; aber eben weil wir Nichts wissen, füllen wir in Folge oder nach Analogie des bekannten horror vacui die Leere unsers Wissens mit einem erdichteten und erdachten Wesen aus, machen wir das Nichts unseres Wissens von einem materiellen Grunde und Processe zu einem nicht materiellen Wesen." [1] Diesem Urtheil fällt auch der Monismus anheim, wenn wir die Probe damit anstellen, uns die absolute Erkenntniss zu denken.

Dieses absolute Erkennen wird in der Philosophie Feuerbach's ein Hinüberziehen aller Materie in das Denkorgan des Erkennenden, in sein Hirn. Also: wenn ich Alles wüsste, d. h. Alles empfände, alle wirklichen Relationen in meinem Organismus umfasste, mit allen Hirnen dächte, dann würde jener Unterschied zwischen Materiellem und Immateriellem entfernt sein. Aber, sagt der Monismus, selbst wenn du Alles wüsstest, so würde doch die Bewegung der Sonne am Himmel etwas Anderes sein als deine Empfindung oder dein Bewusstsein davon. — Hierauf müssen wir uns Feuerbach antworten denken: Ganz und gar nicht! Denn dächtest du mit allen Hirnen, so wärest du in allen Hirnen; aber das einzige Wesen, das in allen Hirnen ist, ist die Natur; und wenn diese in eine solche monarchische Spitze ausliefe, so bliebe kein Platz mehr da für dein Problem; denn dann wäre kein Unterschied zwischen Empfindung und Verstand! — Dieser Unterschied ist nämlich der, dass „der Sinn die Sache giebt, der Verstand aber den Namen dazu hergiebt. [2] Es giebt allerdings unzählige Dinge, wo der Gegenstand oder die Bedeutung des Wortes und das Wort selbst streng zu unterscheiden sind, aber es giebt auch sehr viele Dinge, wo der Begriff oder Gegenstand des Wortes und das Wort identisch sind, wo die Bedeutung des Wortes lediglich im Wort selbst liegt; jene sind wirkliche Dinge oder Wesen, diese aber nur, sit venia

[1] W. X, pag. 163.
[2] W. V. 1847. pag. 245.

verbo! Wortwesen, für sich selbst aber Unwesen, blosse Nichtse oder Nullen.“[1] Ein solches Wortwesen ist die Differenz zwischen Empfindung und Wirklichkeit. Das Problem von Seele und Leib, Bewusstsein und materielle Thätigkeit haben nur ein relatives Feld, aber keine absolute Bedeutung. Organisches und Nicht-Organisches, Vernunft und Phantasie, aber nicht Phänomen und Ding an sich, nicht Psychisches und Physiologisches bezeichnen bei Feuerbach die Gegensätze.

Feuerbach will mit seinem Gedanken Ernst machen, dass die Natur vernünftig ist, nicht so wie Andere stets gethan haben, indem nämlich die Vernunft für sie als ein höheres Wesen da stand, unter welche die Materie sich demüthig beugte, nein so, dass Vernunft und Wirklichkeit ganz zusammenfallen; jede Differenz zwischen dem, welches uns gelüstet, Vernunft zu nennen, und der Wirklichkeit, macht unerbittlich jene zur Phantasie. „Ein aus dem Zusammenhange des Nerven- und Muskelsystems herausgerissener Wille ist kein Wille, ist nur ein phantastischer Wunsch.[2] Obgleich die Natur nicht sieht, so ist sie deswegen nicht blind, obgleich sie nicht lebt (im Sinne des menschlichen, überhaupt subjektiven, empfindenden Lebens), doch nicht todt, und ob sie gleich nicht nach Absichten bildet, so sind ihre Bildungen doch keine zufälligen; denn wo der Mensch die Natur als todt und blind, ihre Bildungen als zufällige bestimmt, da macht er sein (und zwar subjektives) Wesen zum Mass der Natur, da bestimmt er sie nach dem Gegensatz gegen sich, da bezeichnet er sie als ein mangelhaftes Wesen, weil sie nicht hat, was er hat. Die Natur wirkt und bildet überall, nur in und mit Zusammenhang — ein Zusammenhang, der für den Menschen Vernunft ist; denn überall, wo er Zusammenhang wahrnimmt, findet er Sinn, Denkstoff, „zureichenden Grund,“ System — nur aus und mit Nothwendigkeit.“[3] In dieser letzten Aeusse-

[1] W. V. 1847. pag. 220.
[2] W. X, pag. 170.
[3] Wesen d. Rel. W. I, pag. 467.

rung können wir den Kernpunkt der Feuerbach'schen Spekulation finden, das Schlagwort, womit man sich in allen ihren Labyrinthen orientiren kann. Vernunft ist Zusammenhang; nur in der Natur giebt es einen wirklichen, ganz durchgeführten, von Ewigkeit zu Ewigkeit ununterbrochenen Zusammenhang; nur in der Natur giebt es daher Vernunft. In dem Verlauf unserer Vorstellungen tritt nur bruchstückweise ein vernünftiger Zusammenhang hervor, und nur in demselben Grad, wie wir unter unsern Vorstellungen den Zusammenhang reproduciren, welchen die vorgestellten Gegenstände in der Wirklichkeit haben. „Die Natur hat keinen Anfang und kein Ende. Alles in ihr steht in Wechselwirkung, Alles ist relativ, Alles zugleich Wirkung und Ursache, Alles in ihr ist allseitig und gegenseitig; sie läuft in keine monarchische Spitze aus; sie ist eine Republik. Die sinnlichen Dinge sind keine Buchstaben oder Lettern, die erst von einem Setzer ausser ihnen zusammengesetzt werden müssen, weil sie in keiner nothwendigen Beziehung zu einander stehen.“ [1] Wie Feuerbach im Jahre 1844 an Fr. Kapp schreibt: „Die Leute verstehen unter Sinnlichkeit nichts Anderes als Essen, Trinken, Freien.“ [2] Sie können gar nicht Anderes begreifen, als dass wenn man die Liebe zur Naturmacht macht, so wird dies eine Abschaffung der Liebe als Geistesmacht, eine Alleinherrschaft des rohesten, thierischen, rein momentanen Geschlechtstriebes. Sie vergessen ganz, dass es eine scheinbare und eine wahre Empfindung giebt, deren terminus medius das Denken ist. „Sinnlichkeit ist bei mir, sagt Feuerbach, nichts Andres als die wahre, nicht gedachte und gemachte, sondern existirende Einheit des Materiellen und Geistigen, ist daher bei mir ebenso viel als wie Wirklichkeit.“ [3] Die Rede ist nicht von einer „ideellen“ Macht, welche den materiellen Stoff beherrscht; in Wirklichkeit ist es nur ein unablässiger, eilfertiger Process, wo Formen erzeugt und zerstört werden

[1] W. VIII, pag. 129, 161.
[2] Grün I, pag. 363.
[3] W. VIII, pag. 15.

nach Gesetzen, auf welche als auf die höchste Vernunft zu sehen wir uns bequemen müssen, wie sie auch zu unsern individuellen Wünschen stimmen mögen. Der Zusammenhang allein ist wirkliche Vernunft; aber meine Wünsche machen mich zum Centrum, zu dem Zapfen, um welchen die Natur sich dreht, zerreissen also den Zusammenhang in der Natur, die wirkliche Vernunft, da ich in Wirklichkeit nicht das Alpha und Omega der Natur bin. Der Mensch ist gar nicht das Ziel der Natur auf die Weise, wie wir dies oder jenes zu unserm Ziel machen, so dass wir, wenn wir es nicht erreichen, den Geist aufgeben. Die Natur hat den Menschen erzeugt, das ist Alles. Feuerbach gesteht, dass er nichts vom Menschen gewusst haben würde, wenn dies nicht gewesen wäre. [1] „Etwas ist nur, weil es ist. Wo die Bedingung oder der Grund zu Etwas gegeben ist, da kann auch die Folge nicht ausbleiben; wo der Stoff, das Material zum Leben gegeben ist, da kann auch das Leben nicht fehlen.“ [2] Wenn die Natur das Leben und den Gedanken nicht hätte erzeugen können, so wären sie auch nie entstanden; sie sind eine Folge der Natur und müssen durch diese erklärt und begriffen werden, nicht umgekehrt; die Vorsehung der Natur ist und wird nie das, was die Religion Vorsehung nennt, welche nur eine Phantasie, ein Anthropomorphismus ist. [3] „Jedes Wesen hat den Zweck seiner Existenz unmittelbar in seiner Existenz; jedes Wesen hat seine Bestimmung dadurch erreicht, dass es die Existenz erreicht hat. Existenz, Sein ist Vollkommenheit, ist erfüllte Bestimmung. — — Das Kind ist nicht des Mannes wegen da — wie viele Kinder sterben als Kinder! — es ist seinetwegen da; es ist darum befriedigt und selig in sich. — — Das Leben ist allerdings nicht Produkt eines chemischen Processes, nicht Produkt überhaupt einer vereinzelten Naturkraft oder Erscheinung, worauf der metaphy-

[1] Ueber meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. W. III, pag. 386.

[2] W. VIII, pag. 166.

[3] Vgl. W. I, pag. 470.

sische Materialist das Leben reducirt; es ist ein Resultat der ganzen Natur.“ [1]

Sich von der phänomenalen Erkenntniss losszumachen lässt sich indessen nicht durchführen, so lange das Leben und die Erkenntniss nicht auf die eine oder andere Weise dennoch der Zapfen wird, um welchen die Natur sich dreht. Ist das Leben und die Erkenntniss, wenn auch ein Produkt oder Resultat der ganzen Natur, doch nur ein einseitiges Produkt, worüber die Natur wegschreiten kann, so ist es nur ein einseitiger Blick, welchen man von diesem Standpunkt „des Lebens“ auf die Natur erhält. Mit dem phänomenalen Gesichtspunkt aber kehrt auch der monistische zurück; wenn der Gedanke von der absoluten Erkenntniss zur Phantasie wird, was er ja werden wird, wenn die Natur nicht in eine monarchische Spitze ausläuft, so wird die empirische Begrenzung ja auch mehr als quantitativ, und anstatt dass Feuerbach jetzt behauptet, dass das Eigenthümliche an dem Psychischen eine Phantasie ist, müsste er in dem Falle in dieser Phantasie das Wirkliche finden. Seine Stellung hat in Bezug auf Klarheit zu wünschen übrig gelassen; aber nur weil die Vorstellung von einem Parallelismus zwischen dem Psychischen und Physiologischen eine Hypothese ist, welche er in ihrer modernen Form nicht kannte und allein aus diesem Grunde auch nicht scharf beurtheilt hat. Das Sinnenbild in unserm Bewusstsein bietet zwei Aspekte dar, welche der Monismus auf theologisirende Weise trennt, welche Feuerbach aber zu unmittelbar in ihr Einheitswesen zusammenfallen lässt. Der Monismus blickt, wie gesagt, auf das Vorliegende wie auf ein Verhältniss, das absolut, unter allen Umständen bleiben wird, wie es jetzt ist. Feuerbach urgirt, dass es nicht so ist. Das Sinnenbild ist theils, als ein Produkt physiologischer Processe, unmittelbar vollständig gültig, und wenn wir nur damit in diesem Sinne zu thun hätten, so würde ganz sicher nie in einem Hirn eine Idee davon entstanden sein, dass die

---

[1] Unsterblichkeitsfrage v. Standp. d. Anthropol. 1846 W III pag. 329—331.

wusstsein, Gefühl u. s. w. etwas mit den natürlichen Thätigkeiten Inkomparables sei. Aber jetzt ist das Sinnenbild auch das Abbild eines Gegenstandes, welcher ausserhalb des Kopfes existirt, welcher ihn empfindet, und also andern Einflüssen unterworfen als dieser Kopf. Als solches Abbild kann es erklärt werden, und jetzt erst wird von Wahrem und Falschem die Rede. Selbst die wildeste Phantasie giebt einen realen Zusammenhang der Dinge an, einen Zusammenhang, welcher erst phantastisch wird, wenn er auf dem Wege der Erklärung geltend gemacht wird ausserhalb des Kopfes, worin er sich befindet, welcher aber nichtsdestoweniger in diesem Kopfe real ist. Wenn also die Natur, anstatt eine Menge Hirne, Köpfe zu produciren, welche nur durch andere Organe wie Arme und Beine im Zusammenhang stehen mit der grossen Natur, ein einziges Hirn producirte, dessen Materie alle in Einen Kopf zusammengedrängt würde, so würde es keine Phantasterei, keine Trennung zwischen Vorstellung und Wirklichkeit geben. Jetzt giebt es eine solche, aber nur eine Trennung zwischen Wunsch und Willen, zwischen der Verbindung, welche die Dinge durch ihr Verhältniss zu meinem Hirn erlangen können, und der, welche sie unabhängig von diesem erlangen und behalten können. Das Hirn ist ein neues Produkt der Natur und öffnet allein daher neue Kanäle, durch welche die Naturdinge auf eine mehr verwickelte, zusammenhängende, und also vernünftige Weise wie früher korrespondiren können. Aber einige von diesen Korrespondenzen enden, wie sie entstehen, im Hirn, andere setzen sich über das Hirn fort; jene sind die Phantasien und Illusionen, diese sind die Erfindungen und Verbesserungen. So ist Feuerbach's Gedanke, aber etwas präciser ausgedrückt als bei ihm selbst; der Monismus ist ein so meisterhaft verborgener Dualismus, dass er nur durch den direktesten Angriff gezwungen wird, Farbe zu bekennen, und daher kann es aussehen, als ob er allen Angriffen Feuerbach's auf den Dualismus und Spiritualismus entschlüpft. So scheint es bisweilen, als ob Feuerbach die Phänomenologie, die methaphysische Resignation nur durch ziemlich flagrante Selbstwidersprüche

vermeide. Ein Ausdruck für diese Unklarheit ist das Wort selbst, womit Feuerbach seine Philosophie charakterisirt: Das „Menschenthum“ giebt einen Selbstwiderspruch an, es ist auf einmal eine metaphysische Resignation und eine Forderung absoluter Erkenntniss, es ist ein Versuch, die Natur sich um das Bewusstsein drehen zu lassen und es doch in den Wellen ihrer Nothwendigkeit fortzuspülen.[1]

„Ich will nicht mit neuen in meinem Hirn ausgebrüteten Chimären die Unzahl der bereits bestehenden Chimären vermehren; ich denke nur auf Grund der Offenbarung, aber nicht Gottes, der nur ein Erzeugniss des menschlichen Bewusstseins, der menschlichen Phantasie, Reflexion und Unwissenheit ist, sondern auf Grund der Offenbarung der menschlichen Natur.“[2] Diese Offenbarung, welche auf beschränkte Weise in Individuen stattfindet, soll zu einem absoluten Stützpunkt gemacht werden. Indem wir dies thun wollen, warnt Feuerbach uns von Neuem vor der Gefahr, welche darin liegt, dass wir mit allen unsern Wünschen, an unsere Individualität und an das Schicksal, welches über diese ergeht, geknüpft sind. „Das Ziel der Weltgeschichte als die Bejahung der subjektiven Herzensbedürfnisse, ist die Bestätigung und Bejahung der Erbärmlichkeit.“[3] Aber Feuerbach kann doch nur dies meinen, falls wir Unvernünftiges wünschen; denn die Welt soll ja eben unsere vernünftigen Herzenswünsche befriedigen; die Möglichkeit dieser gegenseitigen Supplirung, dieser Identität, ist ja eben der eigenthümliche, idealistische Grundton, welcher durch die ganze Philosophie Feuerbach's klingt und die scharfe Grenze setzt zwischen seinen und den französischen Materialismus: „Es ist nichts verkehrter, als wenn man den deutschen Materialismus vom Système de la nature oder gar von der Trüffelpastete la Mettrie's ableitet. Der deutsche Materialismus hat einen religiösen Ursprung; er beginnt mit der Reformation.“[4] Er

[1] Grün II, pag. 274.
[2] W. III, pag. 379.
[3] An Daumer. Grün I, pag. 348.
[4] W. X, pag. 117.

beruht darauf, die Vorsehung der Religion durch die der Natur zu ersetzen, er will selbst Religion sein.

Die Erkenntniss lehrt uns, was wir lieben und fürchten sollen; aber kann sie uns auch lehren, das Nothwendige zu lieben? Die Liebe zur Nothwendigkeit zu lernen wird aus dem Grunde in den Augen Vieler unmöglich sein, weil, wie sie sagen, die Gefühle nicht auf Syllogismen reducirt werden können. Auch dieser alten Unwahrheit macht Feuerbach ein Ende; das Gefühl setzt er so hoch, dass er meint, dass die Wahrheit selbst nur durch ihre Verbindung mit der Lust und Unlust auf uns wirkt; aber dies Gefühl selbst soll wieder durch die Erkenntniss, durch den Syllogismus regulirt werden. Wir räumen Alle ein, dass derjenige, welcher von seinen Gefühlen gegen seine Vernunft beherrscht wird, weniger bewundernswerth ist, und doch fürchten wir uns, der Vernunft ganz die Herrschaft zu geben, da wir dadurch meinen, dass Alles kalt und nüchtern wird. Das gilt praktisch, dass die meisten Menschen ihre Gefühle nur dadurch beherrschen können, dass sie sie ersticken; aber darum ist nichtsdestoweniger das Ideal, seine Gefühle auf einen Syllogismus zu reduciren; wenn wir einräumen müssen, dass dies nur den stärksten Geistern gelingt, so müssen wir wissen, dass, indem wir es richtig finden, dass die Meisten diese ihren Gefühlen todbringende Operation nicht vornehmen, wir sie eben dadurch auf eine niedrigere Stufe stellen. Der Mensch darf nur das wünschen, was er erreichen kann, alle andern Wünsche sind überflüssig; bei Manchen wird diese Reduktion die Energie beseitigen, Manche erreichen eben nur dadurch viel, dass sie zu viel wünschen; aber als Energiebewahrer müssen wir doch gestehen, dass dieser Wunsch eine falsche Form ist, und dass dem, welcher diese falsche Form entbehren kann, besser gedient ist, dass er sicherer dagegen geschützt ist, von diesem irrigen Wunsch auf Abwege geführt zu werden. Wir lieben infolge der Natur unser eigenes Wesen; je näher wir seinen wirklichen Forderungen und Bestimmungen nachforschen, desto besseren Halt hat unsere Liebe; aber keine der Forderungen unseres Wesens kann über die Nothwendigkeit hinaus-

gehen. Es ist daher ein einfacher Syllogismus, wenn von uns verlangt wird, dass wir das Nothwendige lieben sollen; denn nur gegen unsere phantastischen Interessen kann das Nothwendige streiten. Nur wenn man sich übereinstimmend mit den Gesetzen seines Leibes verhält, fühlt man sich frei;[1] „die Schranken, welche die religiöse Einbildungskraft in der Gottheit oder Unsterblichkeit aufhebt, sind nothwendige Bestimmungen des menschlichen Wesens, welche von demselben nicht abgesondert werden können, folglich keine Schranken, ausser eben nur in der Einbildung des Menschen sind.“[2]

Wir kommen jetzt auf die Frage zurück, wie das Bewusstsein der Zapfen werden kann, um welchen die Natur sich dreht. Dies würde leicht verstanden werden, wenn der Mensch das Ziel der Natur wäre; aber da es zum Wesen des Menschen gehört zu vergehen, wie kann er dann ein solcher Zapfen werden? Es ist dieselbe Frage wie die, wie der Mensch eine Nothwendigkeit lieben kann, welche viele seiner Wünsche vernichtet, wie die Vorsehung der Natur die der Religion ersetzen kann. Die Erkenntniss ist in so fern der Mittelpunkt des Daseins, als die Natur eine Erkenntniss erzeugt hat, aus welcher heraus wir die Natur verstehen; wir müssen uns nicht die Natur denken als begierig danach, das Bewusstsein zu produciren, wir müssen uns sie auch nicht als dagegen gleichgültig denken; wir müssen uns die Natur nur als das denken, welches unter gegebenen Umständen das Bewusstsein producirt hat. „Die Natur, heisst es, sorgt übrigens auch nicht für die Gattung,“[3] und wo bleibt die Menschheit, wenn es keine Menschen giebt?[4] Die Natur, welche uns erzeugte, kann uns wieder verschlingen; „Ordnung, Zweck, Gesetz sind Worte, mit denen der Mensch die Werke der Natur in seiner Sprache übersetzt, um sie zu verstehen; es sind nicht sinn- d. h. gegenstandslose Worte;

---

[1] W. X, pag. 161 f.
[2] W. VIII, pag. 359.
[3] W. I, pag. 471 Anm.
[4] W. VIII, pag. 130.

aber gleichwohl muss ich zwischen dem Original und der Uebersetzung unterscheiden."[1] Das heisst: wenn wir auch nicht behaupten können, dass es fortwährend Leben und Bewusstsein geben wird, so kann doch die Natur, da sie einmal Leben und Bewusstsein erzeugt hat, niemals in ihrem Wesen ihm fremd, niemals ein Ding an sich werden; denn wenn eine Zeit kommt, wo die Natur nichts Organisches enthält, so enthält sie nur mechanische und chemische Dinge, welche allerdings von keinem Auge gesehen werden, aber deshalb nicht etwas dem Bewusstsein absolut Fremdes haben. Das Verschwinden des organischen Lebens würde nur eine Anwendung im Grossen werden von dem, was wir in einem jeden Individuum sehen; denn „darin besteht eben das absolute Wesen der Individualität, dass nie mehr zum zweiten Male dasselbe herauskommt, dass nur ein, nur dieses Mal die Stoffe, Bedingnisse, Verhältnisse, Umstände so sich gestalteten, dass sie gerade dieses und kein anderes Dieses, einzige und unvergleichliche Individuum erzeugen konnten und mussten.[2] Da aber nicht nur die Menschen vergehen, sondern auch immer wieder neue entstehen, so haben wir an jedem neugeborenen Kindlein einen schreienden Beweis von der Wahrheit und ewigen Fortdauer des Sinnlichen. Für den Denker ist freilich dieser Fortgang bis ins Unendliche sehr langweilig, denn es kommt, wenigstens in seinen Gedanken, immer Dasselbe auf Dasselbe; er bricht daher diese unendliche Reihe gewaltsam ab und setzt an die Ewigheit des Lebens die Ewigkeit des Begriffs. Aber der Denker bedenkt nicht, dass diese in seinen Gedanken oder für ihn „schlechte Unendlichkeit" in Wirklichkeit oder für Andere eine sehr gute Unendlichkeit ist; denn nur ihr verdanken sie es, dass sie zur Freude des Daseins gelangt sind. Was im Gedanken ein langweiliges, unausstehliches s e m p e r i d e m ist, das ist in Wirklichkeit ein durch seine Verschiedenheit und Neuheit reizendes Wesen."[3]

[1] Grün I, pag. 434.
[2] An Drossbach. Grün II, pag. 6.
[3] W. III, pag. 382.

Neues folgt auf Neues, und ich verschwinde; über mein Wesen hinaus komme ich nicht; wenn die Natur nicht länger Raum für mich hat, so verschwinde ich; mag das Leben, alles Lebendige, verschwinden, es ist nur eine Variation desselben Themas, macht keinen Eingriff in die Wahrheit der Sinnlichkeit und hindert mich nicht daran, diese Nothwendigkeit zu lieben; denn sie hängt ja mit dem zusammen, welches mir heute Freude verursacht, so dass, wenn jenes nicht wäre, diese Freude auch nicht wäre. Mit meiner Freude und Trauer bin ich an den engen Kreis der Bedingungen gebunden, innerhalb deren ich bin; über diese hinaus kann ich nur in Gedanken einiges Interesse haben. Aber in diesen Phantasien, wo ich mir einbilde, dort zugegen sein zu wollen, wo ich nicht länger bin, vergesse ich, dass „der Geist“ daher kommt, woher das Hirn und die Hirnschale kommen. „Es giebt Fragen, die so absolut dumm und verkehrt gestellt sind, dass ihre Beantwortung absolut unmöglich. Dies gilt besonders von den Fragen, die der Geist, d. h. der von der Materie sich absondernde und gleichwohl in dieser Absonderung die Empfindung sich vindicirende Geist an die Materie stellt, d. h. an den organischen Körper.“[1] „Der Mensch steht mit seinem Ich oder Bewusstsein an dem Rande eines unergründlichen Abgrunds, der doch nichts Andres ist als sein eignes bewusstloses Wesen, das ihm wie ein fremdes Wesen vorkommt. Das Gefühl, das den Menschen an diesem Abgrund ergreift, das in die Worte der Be- und Verwunderung ausbricht: was bin ich? woher? wozu? ist das religiöse Gefühl, das Gefühl, dass ich Nichts bin ohne ein Nicht-Ich, welches zwar von mir unterschieden, aber doch mit mir innigst verbunden, ein anderes und doch mein eigenes Wesen ist. Aber was ist denn Ich, was Nicht-Ich in mir? Der Hunger als solcher oder die Ursache desselben ist Nicht-Ich, aber das peinliche Empfindniss oder Bewusstsein des Hungers, welches mich zugleich antreibt, alle meine Bewegungswerkzeuge nach einem Gegenstande zur Stillung dieser Pein auszustrecken,

[1] Nachgel. Aphor. Grün II, pag. 308.

das ist Ich.[1] Wohlsein ist aber nichts Anderes als Identität, Einigkeit von Subjekt und Objekt, darum sind Hunger und Durst peinliche Empfindungen, Empfindungen des Unwohlseins, weil hier diese Einheit unterbrochen ist, weil ich ohne Speise und Trank nur ein halber, kein ganzer Mensch bin.“[2]

Noch eine Einwendung gegen Feuerbach's Rationalismus hat man übrig, noch ein Punkt ist da, wo man den Irrationalismus suchen kann, wo es scheint, dass das Bewusstsein und die Erkenntniss die Centrale im Dasein nicht sein können. Dieser Punkt ist die Frage nach der ersten Ursache. Man kann, heisst es, lange genug dem Menschen zeigen, dass er von der Natur stammt, dass der ganze Umfang der natürlichen Relationen keinen Flecken hat, welcher von der Erkenntniss ausgeschlossen zu sein braucht: der Mensch wird doch immer ohne Antwort stehen auf die Frage, welche sich mit Nothwendigkeit einstellt, nämlich woher ist die Natur? auf die Frage nach der ersten Ursache. Aber auch hier wird Feuerbach einen glänzenden Sieg gewinnen. Die Frage nach der ersten Ursache ist auch ein Rest des Dualismus. Der Spiritualismus meint, dass man lieber bei einem Gott, als bei der Natur stehen bleiben kann; den Grund dazu hat Feuerbach in den Grundsätzen § 6 und in der zwölften Heidelberger Vorlesung[3] nachgewiesen, dass nämlich Gott eine Frucht unseres psychischen Bewusstseins ist, welches sich selbst erkennt. Indem er das Selbstbewusstsein aber auf einen natürlichen Process reducirt, hat ihm Feuerbach in seiner zugespitzten Sprache den Ausdruck gegeben, welchen allein die Meisten von ihm kennen: „Der Mensch ist, was er isst; wer also Scheussliches isst, ist selbst ein Scheusal, wer aber sich selbst isst, der ist ein Selbstesser, ein reflexiver, d. h. auf sich selbst sich zurückbeziehender Anthropophag;“[4]

---

[1] W. VIII, pag. 403.
[2] W. X, pag. 195.
[3] W. VIII, pag. 129 ff.
[4] Grün II, pag. 90. W. X, pag. 26, 30.

so sollte also die Natur für den Menschen das selbstgiltige Erste sein. Als ein gutes Beispiel für die Lehre vom Irrationalen in der ersten Ursache, wollen wir auf Dr. Kromann's Schrift: „Vor Naturerkendelse“,[1] verweisen. Die Unerkennbarkeit der ersten Ursache wird hier auf den vollgiltigen Satz gestützt: „Etwas begreifen heisst es mit seinem Frühern identisch finden“ (pag. 270). Die erste Ursache wird dann nicht begriffen werden können, weil nichts Früheres da ist, womit sie identificirt werden kann. Dr. Kromann übersieht jedoch, dass um Etwas mit einem Früheren identisch zu finden, man damit angefangen haben muss, es widersprechend zu finden, und wo daher das Bedürfniss nach dem erwähnten Begreifen entsteht, beweist dieses durch sich selbst, dass man nicht bei der ersten Ursache stand. Diesen Gedanken kann man nur festhalten, wenn man mit Feuerbach sich dessen erinnert, dass nur in unserm „relativen“ Hirn Streit ist zwischen der Phantasie und Wirklichkeit, dagegen nicht in einem „absoluten“ Hirn; wenn die erste Ursache in der Praxis als Gegenstand eines Bewusstseins eintreten kann, so ist es nur für ein absolutes Bewusstsein; aber da dies dasselbe ist wie ein absolutes Hirn, so ist hier gar kein Erkenntnissproblem übrig. Kromann und seine Gesinnungsgenossen bedenken nicht, dass wenn man von der ersten Ursache redet, so ist diese immer die erste Ursache des Daseins.[2] Selbst wenn man mit einem ganz einzelnen Phänomen angefangen hat, so hat dies doch fortwährend bei dem Aufsteigen zur ersten Ursache gleichsam allmählich die ganze Natur in sich eingesogen, und lässt man das Bewusstsein, welches dem Gegenstand gegenüber steht, mit dem Gegenstand Schritt halten (und allein dadurch wird das Experiment wirklich und nicht eine ziellose Phantasie), so ist es ein absolutes Bewusstsein, welches der ersten Ursache gegen-

[1] Auch in deutscher Uebertragung erschienen: Unsere Naturerkenntniss. Das Citat ist nach der dänischen Ausgabe, findet sich im Abschnitt 16.

[2] W. VIII, pag. 131.

über steht. Also auch hier findet der Irrationalismus keine Gelegenheit, über Feuerbach zu triumphiren.

Der Streit würde, wie vorhin gesagt, gleich erledigt sein, könnte man sicher sein, dass die Wirklichkeit unter der Herrschaft des Identitätssatzes steht; dies soll aber eben das Urpostulat sein und den Irrationalismus uns aufnöthigen. Die phänomenale Erkenntniss, die Kant formulirte, ist eben der klassische Ausdruck aller dieser Einwendungen, aber man hat sie gewiss sehr missverstanden, oder man hat den Sensualisten eine andere Meinung zugeschrieben, als er hegt. Feuerbach lehrt, dass das Bewusstsein, die Vernunft, zum Mittelpunkt des Daseins gemacht werden muss, nicht weil der Zusammenhang der Natur vernünftig ist, sondern weil die Vernunft nur im Zusammenhang besteht, und nur sein eigenes Kolorit im Bewusstsein erhält, weil der Zusammenhang, dem dies Ausdruck giebt, ein organischer ist. Er wünscht nicht ausfindig zu machen, ob die Natur einst ein einziger grosser Organismus werden wird, [1] seine Absicht ist nur dahin gerichtet, die metaphysischen Postulate, die hinter der kantischen Erkenntnisstheorie stecken, aufzuzeigen und zu korrigiren. „Die kantische Philosophie," schreibt er 1868 an Bolin, „führt mit unvermeidlicher Nothwendigkeit auf den Fichte'schen Idealismus oder auf den Sensualismus;" [2] d. h. sie führt auf den Monismus im guten Sinne, dieser werde nun gesucht auf dem falschen Wege einer Reduktion der Wirklichkeit zum Bewusstsein, oder auf dem richtigen Wege einer Reduktion des Bewusstseins zur Wirklichkeit. Die

[1] In einem Brief an Daumer 1850 (Grün I, pag. 345 f.) lehnt er alle Phantasien in dieser Richtung ab; für ihn ist das Leben, das Erdenleben, welches nothwendig im Tode endet, ein Organismus, ein dem Erdenleben angemessener Organismus, welcher seine zeitbestimmte Existenz hat. Gegenüber der Daumer'schen phantastischen Metaphysik passen diese Aeusserungen vortrefflich; denn die Metaphysik, welche Feuerbach kennt, hält sich eben an dem Wirklichen und schwingt sich nur um einer logischen Probe willen zu solchen Höhen empor, wie die einer absoluten Erkenntniss.

[2] Grün II, pag. 49. Vgl. den dritten der Nachgel. Aphor. Grün II, pag. 305.

Sinnenanschauung principiell als Grenze des Erkennens anzusehen, postulirt den Dualismus zwischen Denken und Sein; denn nur wenn man einen solchen Dualismus annimmt, wird es möglich, sich vorzustellen, der Identitätssatz gelte nicht für die Wirklichkeit. Gewiss ist es ein praktisches Postulat, und ich muss annehmen, dass die Dinge unter der Herrschaft dieses Satzes stehen, weil ich sonst nicht mein Dasein würde behaupten können. Aber um etwas Anderes annehmen, um nur die Möglichkeit des Gegentheils fabuliren zu können, habe ich gar keinen anderen Grund als die wirkliche Verschiedenheit meines Bewusstseins von meinem Körper in der Sinnenwelt in eine absolute zu verwandeln. Um die Resignation der Erkenntniss so weit auszudehnen, als der Phänomenalismus thut, muss ich also eben über die Ergebnisse der Sinnenwelt hinausgehen; um ein Factum in der Sinnenwelt zu begreifen, gehe ich also über sie hinaus. Nach der recht verstandenen Theorie Kant's muss die besagte Verschiedenheit eben mit Hülfe der Principien der Erkenntniss begriffen werden können, d. h. das Wesen des Bewusstseins muss eben auch als das Wesen des Körpers erkannt werden. Eben wenn etwas ein nothwendiges praktisches Postulat ist, hört es auf, problematisch zu sein; die problematischen Postulate sind eben nur theoretisch, wie z. B. das einer absoluten Unerkennbarkeit der Dinge an sich. Wer sich der Kritik der praktischen Vernunft erinnert, dem wird es auffallen, dass dies eben der Grundgedanke dieser Schrift ist. Wohin dies uns führen könnte, gehört nicht in eine Darstellung der Philosophie Feuerbach's, sondern würde uns nur tiefer in eine Kritik der Kantischen Philosophie einführen, als es zur Würdigung Feuerbach's nöthig scheint. Wir sind damit zufrieden, gezeigt zu haben, dass Feuerbach nur die Grenzen umstürzt, die Kant's Kritik der reinen Vernunft für die Erkenntniss gezogen, dass er die Metaphysik, d. h. die Erkenntniss der Wesen wiederherstellt, nicht im dogmatischen Sinne, sondern im kritischen. Seine Philosophie lehrt uns nicht, dass das Wesen der Natur Materie ist, nicht dass es Vernunft ist, sie ist nicht Materialismus, und auch nicht

Spiritualismus; sie stellt nur ausser Zweifel, dass das Wesen der Natur dasselbe ist wie das Wesen des Bewusstseins, dass der Satz der Identität auch für das Reich der Dinge an sich giltig ist. Was hierüber zum Missverständniss führen kann, ist dies, dass Feuerbach sich seiner Relation zu Hegel mehr bewusst ist als der zu Kant; doch hat er sich ganz unzweideutig über das Ergebniss seiner Philosophie ausgesprochen. So heisst es in den „Nachgelassenen Aphorismen“: „Materialismus ist eine durchaus unpassende, falsche Vorstellungen mit sich führende Bezeichnung, nur insofern zu entschuldigen, als der Immaterialität des Denkens, der Seele, die Materialität des Denkens entgegensteht. Aber es giebt für uns nur ein organisches Leben, organisches Wirken, organisches Denken. Also Organismus ist der rechte Ausdruck; denn der konsequente Spiritualist leugnet, dass das Denken eines Organs bedürfe, während auf dem Standpunkt der Naturanschauung es keine Thätigkeit ohne Organ giebt. — Der Materialismus ist für mich die Grundlage des Gebäudes des menschlichen Wesens und Wissens; aber er ist für mich nicht, was er für den Physiologen, den Naturforscher im engeren Sinne, z. B. Moleschott ist, und zwar nothwendig von ihrem Standpunkte und Berufe aus ist, das Gebäude selbst. Rückwärts stimme ich den Materialisten vollkommen bei, aber nicht vorwärts.“ [1] — Diese Nicht-Uebereinstimmung liegt eben in der Bestimmung der Materie contra den Organismus. Wir können das Organische nicht sehen, es wird nur gefühlt; was gesehen wird, dein Materielles, ist auch für Andere da und ist nur chemisch und mechanisch. Wenn wir oben am Schluss der zweiten Periode die Aufmerksamkeit gerade auf diese Bestimmung der Materie lenkten, als das, was für Andere da ist, so hat die Berechtigung dazu sich völlig bestätigt. Dass ich von einem materiellen Hirn sprechen kann, im Gegensatz zu meinem Bewusstsein, liegt darin, dass ich ein solches Organ bei Andern gesehen habe. Wenn ich an mein Hirn denke, so denke ich daran, wie es

[1] Grün II, pag. 307 f.

Andern erscheint, und nicht, wie es mir selbst erscheint; ich denke es mir in Analogie mit dem Hirn, welches ich bei Anderen gesehen habe; aber es ist doch nicht eben das Hirn dieses Anderen, womit ich denke. Könnte ich umgekehrt mir die Gehirne Anderer in Analogie mit meinem eigenen denken, so wie es mein wirkliches Denkorgan ist, so würden diese anderen Gehirne mein eigenes Gehirn sein. Die Frage von der Immaterialität und Materialität ist also nur die Frage von meinem und deinem Hirn; auf der Basis dieser Frage ist es ganz gleichgiltig, ob „dein“ Hirn in der Wirklichkeit jemals „mein“ Hirn werden wird; die absolute Erkenntniss, die die Folge dieses Ereignisses sein würde, wird eben nur als eine blosse logische Probe hingehalten, um einzusehen, dass die beiden Gehirne, mithin Seele und Körper, gleichen Wesens sind. Ob die Identität beider jemals realisirt wird, ist für das erkennbare Verhältniss zwischen Seele und Körper ganz ohne Belang. Wenn irgend Einer annimmt, dass die Natur in eine der absoluten Erkenntniss korrelate monarchische Spitze ausläuft, so haben wir darin Hegel's absolute Idee in widerspruchsfreier Gestaltung; die Gattung wird realisirt, aber nicht wie bei Hegel auf phantastische Weise in einem Individuum, sondern im Einklang mit den Gesetzen der Natur als das eigene vollkommenste Produkt der Natur. Dieser logischen Probe zufolge können wir erklären, dass Feuerbach in seiner Metaphysik erreichte, was er wollte, nämlich die volle Lösung des Problems, welches er vom ersten Anfang behandelte: die Verbannung des Irrationalen, das Geltendmachen der Identität für die Dinge an sich. Bei Hegel war dies nur eine Forderung, erst Feuerbach findet die Identität des Geistes und der Natur; erst bei ihm kann behauptet werden, dass Inhalt und Form ein und dasselbe ist. In demselben Augenblick, wo er gezeigt hatte, dass Hegel's Idealismus phantastisch war und im Grunde nur Dualismus, in demselben Augenblick wurde seine eigene Philosophie als der einzige, wirkliche, wahre und durchgeführte Idealismus gestempelt.

B. Religionsphilosophie.

Wir haben gehört, dass Feuerbach wollte, die Philosophie selbst solle zur Religion werden. „Die Perioden der Menschheit unterscheiden sich nur durch religiöse Veränderungen. Nur da geht eine geschichtliche Bewegung auf den Grund ein, wo sie auf das Herz des Menschen eingeht. Das Herz ist nicht eine Form der Religion, so dass sie auch im Herzen sein sollte; es ist das Wesen der Religion.“[1] Es ist nothwendig, dass wir gleich von Anfang an die Aufmerksamkeit auf diese Betrachtungsweise richten; denn Feuerbach's Religionsphilosophie wird eben erst dadurch zugänglich. Es ist ein in unsern Tagen nicht mehr ungekanntes Bestreben, das Verständniss der historischen Formen der verschiedenen Religionen — und darunter verstehe ich den ganzen Apparat von dogmatischen und ritualen Bestimmungen und Lehren — durch eine Betrachtung ihrer historischen Stellung zu suchen. Als solche hat die Religionswissenschaft nicht das Geringste mit der Theologie im strengen Sinne zu thun, es steht Einem noch frei, in den Religionen oder in einer einzelnen be-

---

[1] Grün I, pag. 407. [Diesen Aufsatz „Grundsätze der Philosophie, Nothwendigkeit einer Veränderung“ setzt Grün in das Jahr 1842 oder 1843. Bolin (Ueber Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass pag. 25 f.) hält sie, wie mir scheint mit Recht, für eine in den „Vorl. ü. d. W. d. Rel.“ ausgelassene Vorlesung.] Vgl. „An Duboc“ 1862. Grün II, pag. 147.

stimmten Religion eine Offenbarung Gottes zu sehen oder auch nicht; man kann noch die Reihenfolge betrachten, in welcher die verschiedenen Religionen einander ablösen, als die Weise, auf welche Gott in seiner Weisheit es für dienlich angesehen hat, seine Offenbarung dem Menschen zufliessen zu lassen, oder man kann in dieser Reihenfolge eine schlichte historische Nothwendigkeit mit natürlichen Ursachen sehen. Das historische Studium der Religionsformen ist vollständig neutral, die Resultate können als Waffen gebraucht werden sowohl von den Gläubigen als von den Atheisten, es kommt Alles darauf an, was für eine Hand diese Waffe ergreift.

Die Untersuchung der wechselnden Religionsformen der Menschen führen den Studirenden auf die primitiven Menschen mit ihren primitiven religiösen Vorstellungen, und wenn es auch unmöglich ist, festzustellen, wie diese genau ausgesehen haben, so ist doch über ihren wesentlichen Charakter kein Zweifel. Einige meinen, dass die niedrigen Formen, bei denen wir so auf dem Wege der Geschichte stehen bleiben, nicht primitiv sind, sondern durch Korruption des reinen Glaubens, den die ersten Menschen hatten, entstanden sind; aber was man in dieser Richtung annehmen will, beruht nicht länger auf historischen, sondern nur auf dogmatischen Zeugnissen. Die Geschichte lehrt uns nur, dass alle Völker, die wir kennen, eine religiöse Entwicklung gleichzeitig mit ihrer Kulturentwicklung durchgemacht haben; grössere Kultur, reinere religiöse Vorstellungen; korrumpirte Kultur, korrumpirte religiöse Vorstellungen. Die primitiven, schwachen und unbestimmten aber naturfrischen religiösen Vorstellungen des Menschen können das Gepräge einer gewissen Hoheit, eines gewissen Adels haben im Gegensatz zu spätern Vorstellungen, welche von einer kränklichen, verwilderten Phantasiethätigkeit getragen werden; aber das ist auch Alles; die primitiven Vorstellungen mit denen, welche bei den höchsten Kulturvölkern herrschen, zusammenstellen wollen, hiesse dem geraden, naiven Ausdruck des Kindes dieselbe Meinung unterschieben wollen, wie er beim ernsten Manne hat, welcher darin die Erfahrung seines ganzen Lebens ausspricht. Die

einzige Berechtigung hierzu ist theologisch, ist die Erzählung der Bibel von Adam und Eva. Wenn die Geschichte uns zu den primitiven Formen geführt hat, so ist die Frage: woher kommen diese? Hierauf kann die Geschichte nicht antworten; denn dafür haben wir kein positives Zeugniss; man muss daher zu den Hypothesen seine Zuflucht nehmen, und deren giebt es zwei Arten. Die eine nimmt an, dass sie direkt von einem Gott kommen; die andere, dass sie rein psychologisch aus den Vorstellungen erklärt werden können, welche sich nothwendig bei einem primitiven Menschen bilden. Was Religion ist, erhält eine ganz verschiedene Bedeutung, je nachdem man seine Zuflucht nimmt zu der einen oder andern Hypothese; der Theologe sieht in der Religion das Verhältniss des Menschen zu dem Gott, welcher sich ihm in religiösen Vorstellungen offenbart hat; es kommt hier darauf an, dass der Mensch Gott als eine wirkliche Existenz ansieht; der Psychologe dagegen sieht in der Religion nur die Gefühle, welche den Menschen durch die religiösen Vorstellungen bewegen. Können diese Gefühle nicht erklärt und nicht bewahrt werden ohne die Annahme eines Gottes, so nimm einen Gott an; sonst ist Gott überflüssig. Feuerbach zeigt in seiner Religionsphilosophie, dass die Theologen nur deshalb so stark an der wirklichen Existenz Gottes festhalten, weil sie annehmen, dass ohne Gott alle religiösen Gefühle verschwinden, alsdann zeigt er, dass die Theologen den Beweis für diese Annahme immer noch schuldig sind, und endlich, dass dieser Beweis nicht geliefert werden kann, weil die Annahme eines Gottes selbstwidersprechend ist.

Feuerbach behauptet, dass der Streit zwischen der Theologie und Psychologie nur auf eine einzige Weise entschieden werden kann, nämlich durch die Frage: was bedeutet der Glaube an einen Gott für den Menschen? was erreicht der Mensch durch diesen Glauben? Dies kann mit Zustimmung Aller ausgedrückt werden als: Versöhnung, Erlösung, Seligkeit. Der Glaube an einen Gott ist die Bedingung für die Seligkeit. Aber die Seligkeit ist wie alle praktischen Verhältnisse unerschöpflich durch Definition; was

Einer als erfreulich ansieht, sieht ein Anderer als peinlich an; das Einzige, was bei allen Menschen durchgehend ist, ist ihre Billigung der logischen Identität, und daher muss der feste Punkt in der Diskussion über religiöse Themata zunächst als dieser festgesetzt werden: das, worin die Menschen ihre Seligkeit setzen, darf sie nicht zu Widersprüchen führen; was als Bedingung gelten soll, um diese Seligkeit zu erreichen, darf weder in sich noch der Seligkeit gegenüber selbst Widersprüche enthalten. Indem er unerschütterlich dies als den Kernpunkt seiner Diskussion festhält, macht Feuerbach seine Religionsphilosophie zu einer grossartigen Anwendung des oben Ausgesprochenen, dass das Gefühl auf einen Syllogismus reducirt, d. h. von der Vernunft gemeistert werden soll. Das religiöse Gefühl, welches das Verhältniss des Menschen zum ganzen Dasein fasst, erhält dadurch die ganze Feuerbach'sche Metaphysik zum Hintergrund. Die Metaphysik fragt, wie der Mensch in ein widerspruchsfreies Erkennungsverhältniss zur Welt kommen kann; Feuerbach's Metaphysik hat uns gelehrt, dass dies nur geschehen kann, wenn man den Standpunkt der Wissenschaft mit dem des Lebens supplirt, wenn das Theoretische nicht vom Praktischen getrennt wird; aber dann wird die Metaphysik selbst zur Religionsphilosophie; denn wenn man erwägt, dass der Mensch nicht erkennt, ohne zugleich fühlend zu sein, so wird das Problem der Metaphysik ja eben das der Religionsphilosophie, nämlich unter welchen Bedingungen gelangt der Mensch zur Seligkeit? Der Begriff der Religion verschmilzt mit dem der Metaphysik; die religiöse Vorsehung wird der praktische, wirkliche Ausdruck für den theoretischen der Metaphysik, und als solcher bloss die Vorsehung der Natur. Gesetz und Ordnung herrschen zwar in der Natur, aber wir sind geneigt, eine falsche Meinung damit zu verbinden; uns fehlt die Einsicht, um im Grossen und Kleinen unsere Wünsche, unsere Liebe und unsern Abscheu auf der Höhe mit den Gesetzen unsers Körpers zu halten, und wenn wir dann durch praktische Erfahrung es fühlen, dass wir geirrt haben, dann kommt es uns vor, als stritten zwei Mächte draussen. Ormuzd

und Ahriman, Gott und der Teufel, der Glaube, dass das Gute, Wahre und Heilige nicht zum Sieg gelangen wird ohne einen übermächtigen Gott, der mit aller Gewalt die Natur unterdrückt und sie zwingt, unter diesen Mächten im Joch zu gehen. Aber eine solche Gewalt kann dem Philosophen keine Seligkeit geben, der Streit kann aus seiner Brust nur verjagt werden, wenn das Gute und Wahre ohne einen solchen „concursus" siegen kann; sie siegen in seinen Augen nur, weil sie das immanente Princip in den Dingen sind, weil sie schlechthin mit der wahren Wirklichkeit zusammenfallen, weil das, was wirklich, sinnlich existirt, das Einzige ist, welches darauf Anspruch erheben kann, theoretisch wahr und praktisch gut zu sein. Wir haben, was wir „Trost der Religion" nennen, wenn wir zu glauben vermögen, dass das Wahre und Heilige endlich siegen wird, dies zu glauben vermögen in dem Augenblick, wo wir das, was wir für wahr und heilig halten, im Kampf des Lebens erliegen sehen. Feuerbach's Metaphysik hat zu zeigen gesucht, dass der Naturlauf Wahrheit ist; was geschieht, muss geschehen, weil nur so der Zusammenhang bewahrt wird, die Gesetze der Wesen erfüllt werden, weil Alles, was ausserhalb dessen, was ist und geschieht, liegt, eine Phantasie ist, welche sich nie als Wahrheit gegen das Wirkliche behaupten kann. Die Religion sucht uns von der Möglichkeit dessen zu überzeugen, dass es ideelle Kräfte sind, welche die Welt regieren, und von der Möglichkeit, die Forderung der Sittlichkeit in der empirischen Welt zu realisiren. Wenn man, wie Feuerbach, nicht mehr als eine Phantasie in dem sieht, welches das wahre Subjektive von dem wahren Objektiven trennt, so wird der Unterschied zwischen Religion und Metaphysik auch nur ein phantastischer. Wie die Metaphysik wird also die Religion in der Natur, welche den Menschen erzeugt, ihre Basis finden; was die positiven Religionen mehr enthalten, ist eine Phantasie, welche daher rührt, dass die individuelle Stellung des Menschen ihm nicht gestattet, das zu werden, was er bei einer mangelhaften logischen Entwicklung zu sein wünscht, der Schwerpunkt der Natur; die Phantasie giebt hierfür eine

Reihe Auswege an, und diese wird dann der Gläubige für das Wichtigste in der Religion halten.

1. Feuerbach beginnt ursprünglich nicht damit zu fragen, was in der Religion das Wahre ist, sondern dagegen, inwiefern die Religion wahr ist. Die Religion, welche er hier allein vor Augen hat, ist das christliche, orthodoxe Lehrgebäude; er nimmt dessen Lehren auf's Wort und untersucht, was sie bedeuten, weist nach, dass, wenn man Energie genug besitzt, den logischen Kern in ihnen festzuhalten, man in ein Gewühl von Selbstwidersprüchen geräth. Den philosophischen Glauben nennt er irgendwo in Bayle einen Glauben, der der Fahne nicht treu bleibt; welches Bewenden es mit diesem hat, zeigt er in seinem Verhältniss zu der positiven Philosophie: ein solcher Glaube ist weder das Eine noch das Andere, er hat das unmittelbare orthodoxe Glaubensleben verlassen, ohne dafür zur Vernunft zu gelangen. Daher bezieht Feuerbach sich allein auf den orthodoxen Glauben.[1] In seiner Schrift „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" mit den dazu gehörenden Reimversen und Distichen brach Feuerbach vollständig mit diesem orthodoxen Glauben, mit dem Christenthum. Aber die Kritik, auf deren Grund dieser Bruch hier geschah, erscheint mir ziemlich schwach. Wir haben oben von der metaphysischen Bedeutung dieser Schrift Rechenschaft abgelegt, aber die spekulative Stärke, die sie entfaltet, ist ohne Bedeutung gegenüber den konkreten Fragen, um welche es sich in Bezug auf das Christenthum dreht. Die Art und Weise, in welcher der Todes- und Unsterblichkeitsbegriff behandelt wird, grenzt an Sophisterei, wie wenn es heisst: „Alle Handlungen des Menschen lassen sich aus Liebe ableiten. — — Indem du liebst, erklärst und anerkennst du die Nichtigkeit deines blossen Fürdichselberseins, deines Selbsts; allein das Todesurtheil, das du eben durch die Liebe — — über dich selbst aussprichst, hätte keine Wahrheit in sich, wenn es nicht auch an deinem ganzen natürlichen Sein, an

[1] Weisse's Vorwurf gegen Feuerbach ist daher unberechtigt. Zeitschr. Bd. III. N. F. pag. 130—133.

deinem Leben vollzogen würde — — wenn du nicht stürbest;"[1] oder dass Gott, als Ursprung der Welt, das Nicht-Ich des Ich, „dem Nichtsein deines Seins Dasein und Realität gegeben habe, und folglich Gott selber der Grund deines Todes sei."[2] Diese in unsern Augen ziemlich flache Begriffsanalyse theilt Feuerbach mit der damaligen Zeit, und wäre er dabei stehen geblieben, so würde er jetzt wie seine Zeitgenossen vergessen sein; aber er nahm eine stets mehr und mehr konkrete Basis seiner Kritik, und von dieser Basis können wir schon in diesen Schriften den Anfang sehen. Neben der logischen Analyse geht ein Unterstrom moralischer Indignation über die religiösen Lehren, über die Erniedrigung der Menschennatur in der Religion; und ich irre kaum, wenn ich diesem Unterstrom die Ursache des Bruches mit dem Christenthum zuschreibe. Eine logische Analyse der Art, wie sie in den spekulativen Schriften geboten wird, hat immer das Resultat, welches der Schriftsteller wünscht (cf. oben pag. 26). Ein Distichon wie folgendes entblösst mit einem Schlage den ganzen innern Gedankengang des Feuerbach:

> „Wahre Religion ist gebaut auf das Wahre, das Gute
> In der Menschennatur, nicht auf der Sünde Morast."[3]

Die moralische Unsicherheit der Religion wird dann auch das Hauptthema in der ersten wichtigen philosophischen Schrift „Pierre Bayle". Diesen Unterstrom der Indignation müssen wir noch in dem starken Urgiren dessen bemerken, dass die Versöhnung zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, dem Ewigen und dem Zeitlichen, dem Unendlichen und dem Endlichen, welche Feuerbach zu erreichen sucht noch auf Hegel's Anweisung hin, in der positiven Religion vollständig verfehlt ist; die moralische Schlaffheit, welche sich darin zu erkennen giebt, dass der Mensch seinen Tod nicht ertragen kann, ist es, welche Feuerbach empört. Die Unsterblich-

---

[1] W. III, pag. 13, 16—17.
[2] W. III, pag. 26.
[3] W. III, pag. 122.

keit, welche das Christenthum verheisst, ist nur eine rein wesenlose Unsterblichkeit, welche das Zeitliche, Transitorische sich in einer schlechten Unendlichkeit, einem ewigen Bestehen fortsetzen lässt; Gott als der Träger dieser Unsterblichkeit wird nur ein Ausdruck des jämmerlichen Selbst der Individuen.

„Dein Gott ist nur dein eignes Ich
Geputzt, geschmücket säuberlich.“ [1]

„Held Achilleus, Urbild griechischen Geistes, der du so edelmüthig gestandst, lieber Tagelöhner auf Erden als König im Schattenreich sein zu wollen, o könntest du sehen so ein modernes Subjekt, wie es eben den Pfauenschwanz seiner Unsterblichkeit ausbreitet, die Körner der Gegenwart verschlingt, nur um sie in der andern Welt wieder zu käuen, und die Heldengestalten der Wirklichkeit mit dem Schwanze einer unendlichen Zeitlichkeit zu erdrosseln sucht, nur um sich der Nothwendigkeit eines wesenlosen Schattenseins zu versichern! [2] Die Selbstverleugnung unserer modernen Theologie ist daher nur Schein, nur Spiel. Das Individuum wirft sich nur weg, um von Gott sich wieder zugeworfen zu werden, es demüthigt sich nur vor Gott, um in ihm sich selbst wieder zu spiegeln, sein Selbstverlust ist Selbstgenuss, die Demuth Selbsterhebung; es taucht nur unter in Gott, um unversehrt wieder aufzutauchen und neubelebt an seiner eignen Herrlichkeit sich zu sonnen; es senkt sich nur hinunter, um die Perle seines kostbaren Selbsts aus Gott wieder herauszufischen.“ [3] Der Angriff, welcher von dieser Basis aus gegen den Unsterblichkeitsglauben gerichtet wird, ist weit stärker, als der spekulative Angriff war, und das allein, weil es einen konkreten Kern hat. Das Individuum fürchtet seinen Untergang, weil es einen unendlichen Werth auf sich setzt; dieser unendliche Werth ist unsinnig, weil es ein Individuum ist; die Unend-

---

[1] W. III, pag. 107.
[2] W. III, pag. 27.
[3] W. III, pag. 11.

lichkeit, welche es sich sichert, ist daher auch unsinnig; denn das Ich, das nach dem Tode lebt, kann nie dasselbe Ich werden, welches vor dem Tode lebt; entweder ist es ein ganz fremdes oder ein blosses Excerpt des Zeitlichen.

> „Um Engelein zu fabriciren,
> Darfst du mich brav nur excerpiren.
> Drum wär' auch jene Fabel wahr
> Und gäb' es eine Engelschar,
> So fänd' ich drüben doch nicht Mich,
> Denn ein Excerpt ist nicht mehr Ich"[1]

Feuerbach ist hier schon auf der Bahn, welche er später mit so grossem Glück verfolgte; jeden Augenblick trifft man in „Todesgedanken" den Gedanken, dass der christliche Gott „nur gedacht und bestimmt als Persönlichkeit ist ohne Tiefe, nur eine Fläche, die das Selbst dem Selbste wiederspiegelt, ein Urbild, aber auch ebenso das Ebenbild der menschlichen Persönlichkeit."[2] Dieser Gedanke hat schon in dem Tagebuch (1834—1836) einen ziemlich klaren, positiven Ausdruck, indem es heisst: „An Christum glauben heisst, sich durch die Fehler eines Menschen nicht an seinem guten Wesen, noch durch die traurigen Erfahrungen, die wir an einzelnen menschlichen Individuen machen, an dem Menschen überhaupt irre machen lassen. Christus war der Mensch als ein Mensch. Der Glaube an Christus ist der Glaube an den Menschen."[3] Aber bevor Feuerbach ganz und gar seine Religionskritik auf diesen Weg einlenkt, richtet er einen Angriff auf die Wahrheit der orthodoxen Religion, welcher die Erklärung seines Bruches mit dem Christenthum giebt, die in „Todesgedanken" zu geben ihm noch nicht gelungen war.

Feuerbach sah in Bayle den typischen Ausdruck für den Streit zwischen Glauben und Vernunft, zwischen dem orthodoxen christlichen Glauben und dem vernünftigen Menschen.

---

[1] W. III, pag. 92.
[2] W. III, pag. 21.
[3] W. II, pag. 391.

Rechenschaft über jenes allgemeinere Verhältniss gab Feuerbach selbst, und das haben wir oben dargestellt; die Darlegung des letzteren Verhältnisses überlässt er Bayle, und mit dieser werden wir hier zu thun haben. Sie wird sich um drei Punkte drehen: 1) um den Streit der Religion mit der Moral; 2) um die Selbstständigkeit der Ethik; 3) um den Streit zwischen den Dogmen und der Vernunft. Der negative Charakter, welchen das Verhältniss zur Religion dadurch erhält, stellt den Menschen auf eigene Füsse; seine Sittlichkeit sowie seine Vernunft sind beide von principieller Bedeutung und brauchen keine Stützen, wie baufällige Häuser.

Der praktische Mensch kann von der Religion nicht befriedigt werden. Es zeigt sich und hat sich immer gezeigt, dass die Ueberzeugung von der Wahrheit der religiösen Mysterien sehr wohl Hand in Hand gehen kann mit allen möglichen unsittlichen Handlungen. Während man auf der einen Seite nicht leugnen kann, dass die Atheisten die bürgerlichen und moralischen Tugenden realisiren können, wenn sie nur die Verbrechen strenge bestrafen und die Vorstellung von gewissen Dingen an Ehre und Schande knüpfen; so sieht man auf der andern Seite die Religion zu Verbrechen hetzen, was man von den Atheisten nicht sagen kann. Die Religion brach die Schranken, welche viele Atheisten nicht würden haben brechen können. Wenn der französische Hof atheistisch gewesen wäre, würde er dann jemals eine Bartholomäusnacht gefeiert haben?[1] Man könnte dagegen einwenden, dass dies Nichts beweist in Bezug auf die Immoralität der Religion; die Religion macht nothwendig den Menschen heilig; aber was in ihrem Namen geschieht, geschieht noch nicht in ihrem Geist. Die Leidenschaften, Schwächen und Verderbniss des Menschen sind Schuld an den Scheusslichkeiten der Religionsgeschichte, nicht die Religion. — Ja wohl! die Anschuldigungen Bayles treffen nicht die Religion an und für sich, die Religion in ihren der Idee adäquaten Aeusserungen, die wahre Religion. Aber was begründet diese Trennung zwischen

[1] W. VI, pag. 61—71.

falscher und wahrer Religion? Der Inhalt und Geist der Religion. Aber was ist dieser Inhalt und dieser Geist? Der Gottesbegriff. Darauf kommt es an, wie Gott gedacht wird, wie er Gegenstand des Bewusstseins ist. Darauf kommt es eben an, ob das Heilige auch etwas Vernünftiges und Gutes ist, kurz, ein Gegenstand, welcher auch die Probe der Philosophie besteht. Darum ist die Heiligkeit kein ursprünglicher Begriff, welcher als solcher in die Philosophie hinein gehört; nur das Wahre ist heilig, aber das Heilige noch nicht wahr.[1]

Es ist unmöglich festzuhalten, dass die positive Religion, die Kirchenreligion an sich, irgend welche Garantie dafür haben sollte, wahr und moralisch zu sein; im Gegentheil wird es gelten, dass die Religion, indem sie positiver Kirchenglaube wird, ein geistloses Ding wird, verschieden von der Vernunft und Sittlichkeit. Vergebens sucht der Protestant um dieses herum zu kommen, indem er sagt, dass nicht die Kirche den Ausschlag giebt; denn so gewiss die Gesinnung der Menschen, was die Bedeutung einer Handlung betrifft, namentlich an den Tag kommt, wenn man diese Handlung unterlässt, so gewiss vermag der Protestant nicht für sein Wort einzustehen; denn sobald Einer sich den kirchlichen Gebräuchen entzieht, wird er als ein Nichtgläubiger angesehen. Jede positive Religion ist an Zeit und Ort gebunden, und wie sollte sie dann für sich Anderes erwarten können als solche Wirkungen wie die, welche jede weltliche Angelegenheit treffen; mit Naturnothwendigkeit wird das Heilige ein blosses Angewöhntes, und als solches wird es von der Macht der Traditiou aufrecht gehalten. Schiebt man das Schlechte, welches die Christen thun, auf den Menschen über, so muss man auch dem Menschen und nicht dem Christen das Gute anrechnen, das er thut. Gute Menschen sind immer gute Christen gewesen, aber nicht umgekehrt. Ueberhaupt muss man zu der Erkenntniss kommen, dass die sittlichen Wirkungen der Religion nur zufällig sind, es ist nicht die positive Religion, welche die Sittlichkeit hervorruft, sondern es ist der Mensch, welcher sich mit seiner indivi-

[1] W. VI, pag. 72—73.

duellen sittlichen Kraft gegen das Schicksal stemmt, dem sonst jede positive Religion anheimfällt, unsittlich zu wirken. Wenn man als Christ glaubt, dass Jeder, der nicht glaubt, ein moralisches Ungeheuer ist, dann kann es nicht anders heissen, als dass man selbst meint, dass man rauben, morden, Unzucht treiben würde, wenn es nicht ausdrücklich in der Bibel verboten wäre.[1]

Es ist überhaupt eine der verderblichsten Anschauungen zu meinen, dass Heiligkeit Moralität schaffen könne. Bayle's Kritik von David ist daher so bedeutungsvoll, weil sie die Vorstellung aufhob, dass es eine Moral giebt für heilige Leute, eine andere für gewöhnliche Menschen. Entweder — oder: die Handlungen des Heiligen taugen nicht, oder alle Handlungen, welche ihnen gleichen, sind nicht schlecht. Und ganz ebenso ist es mit den Handlungen Gottes; man muss anerkennen, dass es nur Eine Gerechtigkeit giebt, nicht eine menschliche und eine andere, göttliche. Das Licht, welches den Menschen den Unterschied zwischen Gutem und Bösem erkennen lässt, ist dasselbe, welches ihn erkennen lässt, dass das Ganze grösser ist als die Theile desselben.[2] Wenn man an seinem Verstand festhält, dann ist Gott auch in Einem, zwar nicht dem Namen, aber was mehr ist, dem Wesen nach. Es wird ja auch ganz gleichgültig sein, ob du Gott oder das Gute an und für sich zum Princip der Ethik machst; denn nur als der Gute, nicht in Beziehung auf eins seiner andern Prädikate, kann Gott das Princip der Ethik sein. Weil Cajus ein guter Jurist ist, ist es nicht gewiss, dass er gute Gedichte schreibt; so kannst du auch nicht ohne eine Art Schöpfung von Nichts die Moral aus solchen göttlichen Prädikaten ableiten, welche nichts mit dem Guten zu schaffen haben.[3] Eine Einwendung wird hier ganz sicher gemacht werden: man wird geltend machen, dass es nicht angeht, mir nichts, dir nichts für den Guten das Gute zu setzen; denn es hängt

[1] W. VI, pag. 74—83.
[2] W. VI, pag. 86 Anm. 27, pag. 285, pag. 119—120.
[3] W. VI, pag. 97.

eben davon ab, ob der Naturlauf an und für sich das Gute und Sittliche realisirt, also kann man nicht einen Gott verwerfen, weil er nur als der Gute für die Ethik Bedeutung hat. Wenn ein göttlicher Wille dazu gehört, die Materie zu bezwingen, so erhält die Sittlichkeit unbestritten erst in der Religion ihre Stütze. Auf diese Einwendung wird geantwortet, dass wenn man die Macht als ein besonderes, vom Willen und Verstand verschiedenes Prädikat fasst, so ist es nicht die Macht der Intelligenz und des Willens, welche als die einzige wahre Macht aufgefasst wird, „es ist diese Vorstellung der Macht im Grunde dieselbe Vorstellung, als die, welche dem Volksglauben an Zauberei und Teufelei zu Grunde lag; der Begriff der Macht war noch nicht unter die Herrschaft des Geistes genommen — nur eine dunkle, sinnliche Vorstellung, ein ungezügelter, willkürlicher, nächtlicher Dämon oder Kobold.“ [1] — Das ist die Sprache und der Vorstellungskreis des immanenten Idealismus, in welchem Feuerbach sich hier bewegt; aber es ist dessen starke Seite, die er hier vorkehrt: räumen wir nicht alle ein, dass das Gute durch sich selbst mächtig sein muss und nicht durch ein Anderes? Und gerade dies erkennt die Gottesvorstellung der Religion für ungiltig: „Die Behauptung, dass Gott nur das Gute und Weise wollen und vollbringen könne, war die subjektive Einschränkung, um die anstössigen Folgen zu beseitigen, die aber an sich nothwendig in dieser Vorstellung enthalten waren. Das Gute kann nicht als Prädikat eines Wesens, das noch andere, dem Guten entgegengesetzte Eigenschaften hat, sondern nur als ein absolut Selbstständiges für sich gedacht werden. Das Gute ist die Sache, Gott der Name dazu, und diesen Namen fallen zu lassen muss als ein heilsamer, redlicher und wohlthätiger Fortschritt angesehen werden. Nur so wird das Sittliche rein, unbefleckt und ungemischt gedacht, als das, was es ist, erkannt; nur so wird es als Idee gefasst, und erst dann kann es in seiner Wahrheit, in seiner untrüglichen und

---

[1] W. VI, pag. 98.

unbestechlichen Selbstheit begriffen werden.[1] Die Ethik kann nicht kapituliren, sie muss die Menschen aufschrecken, ihr Bote muss den Charakter des Ideals tragen, so dass der Mensch sich nicht einbildet, dass er schon sei, was er immer nur werden kann und soll. Der kategorische Imperativ war ein heilbringender elektrischer Schlag aus dem heitern Himmel der früheren Glückseligkeitstheorien. Der empirische, weiche, naturalistische Glückseligkeitstrieb hat ebenso wenig wie das Christenthum ein reines Interesse an dem Sittlichen. Vitia splendida, glänzende Laster, nannten die Christen die Tugenden der Heiden, entsprungen aus Ruhmsucht und Selbstsucht. Aber wenn du das Gute thust nicht aus Liebe zum Guten an und für sich, sondern aus Liebe zu einem Gott, wie du ihn dir selbst denkst, in welchem du dich nicht über den Begriff der Persönlichkeit hebst zur Anerkennung der Macht und Wirklichkeit der Idee, so steht alle deine Liebe nur im Dienst der Persönlichkeit; deine Religion ist nur eine geistig gemachte Selbstsucht. Das bleibt sich doch wohl gleich, ob es das Auge der Menschen oder Gottes ist, das dich überwacht, ob Menschen oder Gott deine Tugend belohnen, ob du Menschen oder Gott unter die Augen zu kommen suchst.[2]

Der Gott, den die Dogmen uns darstellen, vermag ausserdem nicht, die Sittlichkeit zu stützen, weil deren Gesetze, jedenfalls in den Augen der Menschen, auf ihn selbst nicht Anwendung finden. Wie soll man es verstehen können, dass der barmherzige liebe Gott Wesen schafft, welche dem Elend preisgegeben werden? Was sollte Gott bewegen können zu schaffen, wenn nicht lauter Vollkommenheit das Loos des Geschöpfes würde? Das höchste Gut des Menschen, wird geantwortet, ist der freie Wille; die Liebe Gottes ist so gross gewesen, dass er dem Menschen das Höchste hat geben wollen. — Aber die Freiheit bestehen und die Sünde stattfinden zu lassen, ist eine ebenso unzeitige Delikatesse,

---

[1] W. VI, pag. 97 f.

[2] W. VI, pag. 97—103.

wie wenn ich meinen Vater sich aus dem Fenster stürzen liesse, um nicht Hand an ihn zu legen. Wenn das alte Wort gilt: mit welchem Mass du missest, sollst du wieder gemessen werden, so scheint Gott vor dem Richterstuhl der Moral sich nicht vertheidigen zu können. „Gott ist ein leidenschaftlicher, von einem Extrem ins andere stürzender, ein willkürlicher, kapriciöser, darum unbegreiflicher, d. h. dem Begriffe der Gottheit, wie sie in den philosophischen Maximen dargestellt wird, geradezu widersprechender, gottloser Gott, ein Gott ohne allen göttlichen Wahrheitssinn, ein widerspruchsvoller, verschlagener, hinterlistiger, täuschender, trugvoller Gott, ein Gott, der in der That und Wahrheit die Ursache der Sünde und alles Uebels ist, aber nur nicht den Schein haben will, dass er es ist, und daher alle möglichen Mittel ersinnt, um von sich, dem Allmächtigen, ohne dessen Wille nichts geschieht, dem Allgegenwärtigen, dem Allwissenden die Schuld auf seine armen Geschöpfe zu wälzen."[1] Um Gott gegen dies Urtheil zu vertheidigen, werden viele Argumente ersonnen: „Der Verstand musste einen schlauen Kniff ersinnen; — — dieser göttliche Verstandeskniff war vorzüglich die Permission, die Zulassung oder Erlaubniss. Es war nicht der Wille, nicht ein Befehl, eine Bestimmung Gottes, dass der Mensch sündigte; Gott bewahre! der liebe Gott hat nur die Augen zugedrückt; er hat es geschehen lassen"[2]. Und was die Gründe angeht, welche möglicherweise Gott dazu bewegt haben können, so können sie alle darauf zurückgeführt werden: „Gott handelt so aus Absichten, die seiner hohen Weisheit vollkommen würdig sind; und der Zweck, den er sich dabei vorsetzt, ist ein unendlich grösserer und wichtigerer Grund, als alle vorausgesehenen Uebel. — — Gott sieht wohl die Sünde voraus, er lenkt sie zu einem guten Zwecke hin, er benutzt sie zu seinem Ruhme, aber er bringt sie nicht hervor. — — Gott ist der absolute Herr des Universums, er hat ein unbeschränktes Recht über seine

---

[1] W. VI, pag. 122.
[2] W. VI, pag. 123.

Kreaturen; man hat daher kein Recht, ihm die Verbrechen vorzuwerfen, die er voraussah und verhindern konnte, weil er nicht verbunden war, sie zu verhindern“ [1]. Hierin können wir dann die Erklärung dafür finden, dass das Dogma unbegreiflich ist. Moses sagte: du sollst nicht stehlen; aber das Dogma sagt: du sollst nicht denken! Soll der Glaube ein besonderes Verdienst haben, so ist es auch klar, dass es in der Unbegreiflichkeit bestehen muss; denn es würde doch nicht sehr verdienstlich sein, Gott aufs Wort zu glauben in Bezug auf eine der Natur nach sehr wahrscheinliche Sache. [2]

„Pierre Bayle“ ist mit dem Inhalt, den wir jetzt dargestellt haben, eben deshalb ein so gewaltiger Angriff auf die orthodoxe Religion, weil er keinen andern Bundesgenossen im Bewusstsein des Menschen sucht als seinen logischen Sinn. Feuerbach zwingt nur den Leser, die Dinge mit ihrem rechten Namen zu nennen, nicht den einen Augenblick zu vergessen, was er im vorhergehenden sagte, dann ergiebt sich das Resultat von selbst. Aber sobald es Einen trifft, dass Etwas, welches viele Andere, Geschlechter hindurch, für wahr und unumstösslich sicher gehalten haben, sich ihm selbst als eine grosse Ungereimtheit zeigt, so muss die Frage sich von selbst einstellen, wie es zugegangen ist, dass diese Andern, von Fleisch und Blut wie er selbst, von kaum geringerer Einsicht als er, auf solches gebaut haben. Ja, was ist es in der Regel, das die Menschen bisweilen blind macht, was ist es, das sie gegen die Stimme der Vernunft taub macht und sie in einem solchen Augenblick thun lässt, was sie eben verwarfen? Es ist das Begehren, der Wunsch, welcher das Blut in den Kopf treibt, so dass Sehen und Hören uns vergehen. Feuerbach sagt also im Pierre Bayle: „Der Gott der Theologie ist ein specieller, partikulärer Gott, kein Gott des Universums, kein universaler Gott. Dieser universale Gott ist der verhasste, der chimärische, der nur im Gedanken

---

[1] W. VI, pag. 133.
[2] W. VI, pag. 141 u. 163.

existirende, pantheistische Gott, der Gott der Philosophen, der von jeher den Theologen ein Gespenst, ein Nichts war, weil er das Nichts ihres Selbstes ist, weil er ihnen nicht, wenigstens nicht so, wie sie es wünschen, die Gewissheit ihrer ewigen, persönlichen Fortdauer giebt, welche im letzten Grunde die einzige Gottheit ist, die sie glauben" [1].

In diesem Wunsch des Individuums müssen wir die Basis suchen für die positive Religion. Schon in den „Todesgedanken" wurde darauf das Gewicht gelegt, „dass du überall deine Wünsche und Einbildungen zum Masse dessen machst, was ist und sein soll" [2]; und in dem Aufsatz „Philosophie und Christenthum" wird es jetzt das Grundthema, nachzuweisen, dass diese „Wünscherei" die Grundlage der Religion ist, oder wie Feuerbach es ausdrückt: die Basis der Religion sind Gemüth und Phantasie, die der Philosophie Herz und Vernunft. Wenn aber auch Gemüth und Phantasie solche Mächte sind, welche ausserordentlich leicht ihre Grenzen überschreiten und den Menschen auf eigene Hand mit der gesunden (herzgebundenen) Vernunft in Streit führen, so ist dieser Streit doch nicht absolut nothwendig. Eine vernünftige Religion muss für möglich erklärt werden. Worin besteht denn diese? fragt Feuerbach. Darauf sucht er Antwort zu erhalten, indem er sich auf's neue an die positive Religion wendet; er untersucht, was die Religion eigentlich für göttlich erklärt. Bayle hat schon den unwahren, partikulären, theologischen Gott in den pantheistischen aufgelöst; dieser aber besteht bloss aus den Eigenschaften jenes andern, welche als immanente Ideen auf eigenen Füssen stehen. Dies ist schon ein Anfang; aber es baut keine Brücke zwischen der wahren und falschen Religion. Denn es bleibt bei einer wesentlich negativen Betrachtung der positiven Religion, indem es ihre Unwahrheit nachweist; es fehlt noch der positive Theil, welcher ihre Wahrheit nachweist. Feuerbach will die Religion weder widerlegen noch beweisen, er will sie nur erklären, ihre Wahrheit oder

---

[1] W. VI, pag. 118.
[2] W. III, pag. 56.

Falschheit ergiebt sich dann von selbst.[1] Von Hegel's Religionsphilosophie trennt Feuerbach sich sehr entschieden; er sagt selbst: „Meine Religionsphilosophie ist so wenig eine Explikation der Hegelschen, dass sie vielmehr nur aus der Opposition gegen sie gefasst und beurtheilt werden kann.[2] Die Spekulation lässt die Religion nur sagen, was sie selbst gedacht und weit besser gesagt, als die Religion; sie bestimmt die Religion, ohne sich von ihr bestimmen zu lassen; sie kommt nicht aus sich heraus. Ich aber lasse die Religion sich selbst aussprechen; ich mache nur ihren Zuhörer und Dolmetscher, nicht ihren Souffleur."[3] Diesen Selbstausspruch der Religion kennt man als „das Wesen des Christenthums" 1841.

2. Die pantheistischen Ideen hatten längst angefangen, für Feuerbach gar zu wesenlos zu werden; aber wenn auch die Natur bei ihm an Bedeutung gewann, so nahm sie doch noch die obskure Stellung eines Winkeladvokaten ein, wie Feuerbach später selbst sagt[4]; es beharrt noch ein Rest der Vorstellung von einer widerspenstigen Materie, welche die Ideen zum Gehorsam zwingen müssen, welche aber, sich selbst überlassen, die unerhörtesten Dinge würde hervorbringen können. Dies zeigt sich gleich in dem ersten Kapitel jenes Werks, wo das Wesen des Menschen als Vernunft, Wille und Herz bestimmt wird, alle drei in gleicher Weise zum vollkommenen Menschen gehörend, jedes mit seinem Ziel in sich selbst. Das Unglück ist eben, dass sie so neben einander aufgestellt werden; denn dann wird das Primat des Vernünftigen über das Unvernünftige, das doch immer behauptet werden muss, die Herrschaft der Vernunft über das Herz, gleichsam die Herrschaft eines höhern ätherischen Wesens über ein niederes. Wie es heisst, ist das Erscheinen des Bewusstseins eine qualitative Aenderung des ganzen Wesens;[5] es wird dadurch in ein äusseres

[1] W. W. X, pag. 39—40.
[2] W. I, pag. 249.
[3] W. VII, pag. 12.
[4] Grün I, pag. 424.
[5] W. VI, pag. 26 Anm.

Verhältniss zur Natur gestellt, indem die Vernunft im eigentlichen Sinne im Gegensatz zum Herzen als das Gattungsvermögen bestimmt wird.[1] Zwar sind sowohl Wille wie Herz, als zum Wesen der Menschen gehörig, Vermögen der Gattung; aber sie haben doch zunächst die besondern Anliegen, die der Individuen zu besorgen, während die Vernunft die übermenschliche, unpersönliche Kraft oder Wesensbestimmung im Menschen ist.

Wenn man im Allgemeinen das Wesen der Religion charakterisiren will, so findet man den Faden dazu, indem man darauf aufmerksam wird, dass jede frühere Religion von der spätern als Abgötterei betrachtet wird, so dass man einräumen muss, dass dort jedenfalls nur das eigene Wesen des Menschen angebetet wurde.[2] Dazu kommt, „dass der Entwicklungsgang der Religion näher darin besteht, dass der Mensch immer mehr Gott ab-, immer mehr sich zuspricht".[3] Kommt hierzu ferner die Betrachtung, dass der Gott jedes Menschen seine eigene Physiognomie trägt, so dass man aus Gott den Menschen und aus dem Menschen Gott erkennen kann,[4] so erwacht man zu der Erkenntniss, dass „die Religion, wenigstens die christliche, das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger zu seinem Wesen ist, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts Andres als das menschliche Wesen, oder besser: das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d. h. angeschaut und verehrt als ein andres, von ihm unterschiedenes, eignes Wesen — alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens".[5]

Man muss nun hier in rein logischer Hinsicht bemerken, dass diese Betrachtung des Wesens Gottes von einer doppel-

---

[1] W. VII, pag. 67. Vgl. oben pag. 86 u. 100 von dem zweideutigen Verhältniss zwischen theoretischer und praktischer Vernunft.

[2] W. VII, pag. 40, 44.

[3] W. VII, pag. 63.

[4] W. VII, pag. 39.

[5] W. VII, pag. 40.

gearteten Bedeutung sein kann. Es ist nämlich theils möglich, dass das göttliche Wesen in dem menschlichen ganz verschwindet oder dass das menschliche in der Physiognomie Gottes ein vergängliches, phänomenales Moment in der Religion ist, so dass man zwischen Gott an sich und Gott für uns unterscheiden muss. „Aber die Unterscheidung zwischen Gegenstand und Vorstellung, zwischen Gott an sich und Gott für mich ist eine skeptische, also irreligiöse Unterscheidung. Jeder Religion sind die Götter der andern Religionen nur Vorstellungen von Gott; aber die Vorstellung, die sie von Gott hat, ist ihr Gott selbst, Gott, wie sie ihn vorstellt, der echte wahre Gott, Gott wie er an sich ist. Die Religion giebt sich selbst auf, wenn sie das Wesen Gottes aufgiebt.“ [1] Es ist die Eigenthümlichkeit des religiösen Verhältnisses, sich mit einem abgeblassten Ding an sich nicht begnügen zu können; „was der Mensch als Wahres vorstellt, stellt er unmittelbar als Wirkliches vor, weil ihm ursprünglich nur wahr ist, was wirklich ist.“ [2] Gott als Subjekt ist nur das, was er durch seine Prädikate ist: „Wenn es nun aber ausgemacht ist, dass, was das Subjekt oder Wesen ist, lediglich in den Bestimmungen desselben liegt, d. h. dass das Prädikat das wahre Subjekt ist, so ist auch erwiesen, dass, wenn die göttlichen Prädikate Bestimmungen des menschlichen Wesens sind, auch das Subjekt derselben menschlichen Wesens ist.“ [3] Was den Punkt betrifft, dass der Mensch sich zu diesem seinem Wesen als zu einem andern Wesen verhält, so muss als Grund dazu folgender gesucht werden: „Weil das Positive, das Wesentliche in der Anschauung oder Bestimmung des göttlichen Wesens, allein das Menschliche ist, so kann die Anschauung des Menschen, wie er Gegenstand des Bewusstseins ist, nur eine negative, menschenfeindliche sein.“ [4] Wir wollen doch nicht verhehlen, dass, während Feuerbach mit grossem Ge-

---

[1] W. VII, pag. 44.
[2] W. VII, pag. 47.
[3] W. VII, pag. 54.
[4] W. VII, pag. 56.

schick nachweist, 1) dass die Prädikate Gottes menschlich sind, 2) dass der Mensch durch die Annahme Gottes als eines selbstständigen Wesens in Widersprüche geräth, es in dieser Schrift nicht gelingt, eine gute Begründung dafür zu geben, dass der Mensch diese Neigung hat, in Gott ein anderes Wesen zu sehen.

Ist Gott wirklich ein anderes Wesen als ich, was geht mich dann seine Vollkommenheit an?[1] Ich kann danach streben, einem andern Menschen nachzuahmen, welcher besser ist als ich; aber diese Unterwerfung unter seine Volkommenheit setzt voraus, dass ich vor mir selbst gestehe, ich könnte genau ebenso sein. Die Basis der Religion ist, dass Gott nicht ist, was der Mensch ist, der Mensch nicht, was Gott ist; aber dieser Zwiespalt kann also nur ein Zwiespalt sein zwischen dem, was der Mensch ist und sein könnte, zwischen dem Menschen und seinem eigenen Wesen.[2] Wenn wir nun erwägen, dass Gott nur ein Gegenstand des Denkens ist, dass er nicht endlich, sinnlich oder materiell ist,[3] so kommen wir zu der Vermuthung, dass er als dieses mangellose Wesen nur das eigene Wesen des Denkens ist, als Gegenstand vorgestellt. „Verstandeslosigkeit ist mit einem Worte Sein für Andres, Objekt, Verstand Sein für sich, Subjekt;“[4] aber dieses subjektivirende Wesen des Verstandes heisst, dass dessen Wesen ist, sich selbst Ziel zu sein, allmächtig und das höchste Wesen zu sein. Ferner: als allein für sich ist er die Unendlichkeit. „Endlich ist, was mit andern Individuen derselben Gattung verglichen werden kann; unendlich, was nur sich selbst gleich ist, Nichts seines Gleichen hat, folglich nicht als Individuum unter einer Gattung steht, sondern ununterscheidbar in Einem Gattung und Individuum, Wesen und Existenz ist. Aber so ist die Vernunft oder der Verstand.“[5] „Für die Einbildung ist die Vernunft die oder

[1] W. VII, pag. 66.
[2] W. VII, pag. 65.
[3] W. VII, pag. 68.
[4] W. VII, pag. 73.
[5] W. VII, pag. 76.

eine Offenbarung Gottes; für die Vernunft aber ist Gott die Offenbarung der Vernunft; indem was die Vernunft ist, was sie vermag, erst in Gott Gegenstand ist. — — Gott als metaphysisches Wesen ist die in sich selbst befriedigte Intelligenz, oder vielmehr umgekehrt: die in sich selbst befriedigte, die sich als absolutes Wesen denkende Intelligenz ist Gott als metaphysisches Wesen."[1]

Dieser superlative Gott ist indessen nur der mathematische Punkt der Religion, aber nicht selbst religiös. Der Verstand richtet, aber das Herz erbarmt sich, und Versöhnung will der Mensch in der Religion finden. Die am meisten hervortretende Vernunftbestimmung Gottes ist die moralische Vollkommenheit, und nur dadurch unterscheidet er sich von dem eigenen Gewissen des Menschen, dass er sich des Sünders erbarmt. Das Gewissen des Menschen ist für den Menschen das Höchste moralischer Vollkommenheit, von welcher er eine Vorstellung erlangen kann; was nicht gegen sein Gewissen ist, ist ihm auch moralisch nicht verwerflich, und dies Gewissen könnte also insofern als das moralisch vollkommene Wesen gelten, nämlich als Gott. Ist es doch auch nicht ungewöhnlich, das Gewissen als Gottes Stimme, welche im Menschen spricht, aufgefasst zu hören. Aber Gott erbarmt sich des Sünders, das thut das Gewissen eben nicht; es ist der Ausdruck des moralischen Gesetzes, und was das Gesetz verletzt, wird vom Gesetz über den Haufen geworfen. Insofern ist also Gott etwas Anderes und mehr als das Gewissen; aber darum wird er nicht gleich etwas Anderes und mehr als das Wesen des Menschen. Diese Bestimmung Gottes als des Erbarmers wird nämlich auch aus dem Wesen des Menschen hergenommen sein können; denn die Liebe ist eine lebendige, sich erbarmende Macht in uns Allen, welche uns frei macht.[2] Diese Hypothese erhält eine grosse Stärke, indem der eigenthümlichste Zug der menschlichen Liebe in derjenigen Gottes sich wiederfindet.

---

[1] W. VII, pag. 69—70.
[2] W. VII, pag. 78—85.

Die Liebe des Menschen hat Fleisch und Blut. Ist denn nicht in diesem Punkt ein wesentlicher Unterschied zwischen Gott und uns? Keineswegs! Denn derjenige hat wahre Liebe zu seinen Mitmenschen, welcher durch ihr Elend leidet; aber die christliche Religion lehrt uns eben, dass Gott durch das Elend des Menschen leidet; und was ist das Inkarnationsmysterium anderes als eine göttliche Bestätigung dessen, dass nur die Liebe, welche eine Gestalt von Fleisch und Blut annimmt, vom Gesetz zu entbinden vermag? Die Inkarnation ist eine Thräne des Mitleids; unsertwegen wurde Gott Mensch. In Christus haben wir die Versöhnung für alles Unglück des Lebens. „Christus entzückt mich," sagt Feuerbach, „aber nicht als der theologische, dogmatische Christus, sondern nur insofern als dieser ein Ausdruck des menschlichen Herzens ist, welches vermittelst der Phantasie dem Geliebten zum Heile alle Naturmächte nichtig setzt. Jeder Mensch von Gefühl wünscht ewige Seligkeit, Freisein von Krankheiten, Erlösung vom Uebel den Seinigen, den Menschen überhaupt. Wer wollte nicht wünschen, wenn ein Kind leidet, wenn es sogar rettungslos verloren ist, dass ein Wunderthäter käme! Dieser Wunsch ist allgemein, natürlich, edel, gut. Sofern ist Christus Ausdruck des allgemeinen, menschlichen Herzens. Aber nun kommt die Differenz. Das nur sich selbst überlassene, nur von der nachgiebigen Hand der Phantasie geleitete Gefühl kennt keine Schranken seiner Wünsche, es verwandelt seine Wünsche in Gesetze, sein Wesen in das höchste, allein wahre, über Alles gebietende, Alles sich unterwerfende Wesen. Dieses Wesen in abstracto ist Gott als solcher, in concreto als Objekt des Gefühls — Christus."[1] Dass Gott aber leidet, heisst, dass er ein Herz hat, dass er ein fühlendes und gefühlvolles Wesen ist, und dies können wir als den bloss religiösen Ausdruck dafür ansehen, dass das Gefühl religiösen Wesens ist.[2]

Ebenso gelangen wir von der menschlichen Liebe auf

---

[1] Grün I, pag. 416.
[2] W. VII, pag. 86—105.

Gott in der Lehre von der Dreieinigkeit und der Mutter Gottes. Man kann allein denken, aber nur lieben, wenn man zu zwei ist. Dies finden wir in Gott wieder, indem Gott als Wesen des Verstandes, als der Vollkommene, der Vater ist, aber als die Liebe der Sohn. Der heilige Geist verdankt, wie bekannt, ja nur einem Wort seine Existenz; er ist die Liebe zwischen Gott und dem Menschen; aber diese hat im Sohn Fleisch und Blut erhalten. Das wahre Liebesverhältniss findet sich für den Menschen innerhalb der Familie, zwischen Eltern und Kindern; es ist daher natürlich, dass der Mensch sich Gott als Vater und Sohn denkt; der Vater wird erst als solcher, d. i. durch den Sohn, dem Gefühl des Herzens zugänglich; Mann gegen Mann steht er allein als die Intelligenz, im Sohn findet seine Liebe ihren idealen Ausdruck. Zum Liebesverhältniss genügen zwei, mehr spalten die koncentrirte Kraft der Liebe, und doch gehören zum wirklichen Liebesverhältniss drei, Vater, Mutter und Sohn. Die erste Forderung wird in der Lehre vom Vater und Sohn erfüllt; in der Lehre von der Empfängniss durch Maria gelangt das zweite Moment zu seinem Recht. Wo der Glaube an die Mutter Gottes sinkt, da sinkt auch der Glaube an den Sohn Gottes und an Gott den Vater; ist die Mutter Gottes ein Anthropomorphismus, so ist es auch der Sohn. Der Protestantismus beging daher einen Widerspruch, indem er an der Dreieinigkeit festhielt, nachdem er die Maria aufgegeben hatte.[1] Maria ist überhaupt die Vergötterung des Handgreiflichen, Wirklichen; sie ist die Vergötterung der sinnlichen Natur innerhalb des Christenthums. „Nicht für die Maria als religiösen Gegenstand, sondern als Bild des wirklichen Weibes — — bin ich begeistert.[2] Die himmlische Jungfrau hat natürlich zwar schönere Augen und Haare als die irdischen Jungfrauen; aber ihre Augen sind doch immerhin Augen, ihre Haare immerhin Haare. Der Kuss von irdischen Lippen ist ein himmlischer, aber der Kuss von himmlischen

[1] W. VII, pag. 105—115.
[2] Grün I, pag. 416.

Lippen ein irdischer Genuss."[1] Dass Feuerbach dem Marienkult eine besondere Betrachtung schenkt, ist bloss als ein Uebergang zur Naturvergötterung anzusehen; im Christenthum, und daher auch in dem Wesen des Christenthums vermummt sich die Natur; daher tritt die Allmacht als das Verlangen hervor, dass es keine Materie und keine Naturnothwendigkeit geben darf; aber dies Verlangen ist bei dem natürlichen Menschen, dessen gesundes Herz eine Liebe von Fleisch und Blut fordert, nur ein Ausschlag des Gemüths, des kranken Herzens.[2]

Um Christus dreht sich die ganze christliche Religion. In der Bestimmung seiner Person ruht Alles; das, an welches ich mich in meinem Geist zuerst wende, ist mir auch in Wahrheit das erste Wesen. Als Vermittler zwischen dem vollkommenen Verstandesgott und dem Menschen herrscht Christus oder der Heilige Gott. Wie aber der Ausdruck des Herzlichen, Individuellen ein Abfall von der Vernunft oder Gattung ist, indem die Vernunft ja die Wirklichkeit des Wunsches des Herzens verwirft, dass ein Wunder oder ein Wunderthäter dem Unglück abhelfen sollte, dem keine menschliche Macht abhelfen kann, — so ist Christus ein Abfall von Gott, natürlich innerhalb der Gottheit selbst gesetzt, um nicht als Abfall empfunden zu werden. Die Vernunft, welche durch einen solchen Abfall entsteht d. h. die individuelle Vernunft des Menschen, ist von sinnlichem, bildlichem Wesen, ist Phantasie, und wir können daher in Christus das Wesen der Phantasie, des bildenden Vermögens ausgedrückt sehen; Christus ist das Princip des Bilderkults. Daher wird er als das Wort bestimmt; das Wort ist ja ein abstraktes Bild, der offenbare Gedanke; wir wissen Alle, dass das Wort erlösende Macht hat, daher ist das Wort göttlich.[3]

Der Mensch sieht ursprünglich die Natur nicht als ein fremdes Wesen an, sondern stellt sich alle Naturereignisse in

---

[1] „Ueber den Marienkultus" 1842. W. I. pag. 185.
[2] W. I, „Beleuchtung einer theol. Rec.", pag. 242.
[3] W. VII, pag. 116—124.

Analogie mit den Handlungen eines wollenden Wesens vor. Erst stärkt das Ich sein Auge durch das Auge eines Du, bevor es den Anblick eines Wesens ertragen kann, das ihm nicht sein eigenes Bild zurückstrahlt. Dasselbe gilt von Gott; er findet zuerst den Sohn, der nicht er ist, sondern ihm gleich, bevor er die Welt erschafft. Allerdings kann man sich denken, dass Gott die Welt erschafft in Folge einer Laune; aber diese Vorstellung ist nur Wahnsinn; die Idee, die Welt zu schaffen, taucht nicht in Gottes Kopf empor als der verwirrte und unmotivirte Einfall eines Wahnsinnigen; diese Idee muss als tief begründet in dem göttlichen Wesen vorgestellt werden, als im genausten Zusammenhang stehend mit Allem, was man sonst nothwendig als für Gott wesentlich sich vorstellt. Aber so ist die Welt in ihrem Wesen ebenso ewig als der Gott, zu dessen Wesen es gehört, die Welt zu schaffen, d. h. die Schöpfung giebt der Welt nur eine andere Art von Existenz, als sie vor der Schöpfung hatte, giebt ihr aber nicht Existenz überhaupt. Vor der Schöpfung war die Welt nur ein Objekt des Gedankens, in der Schöpfung wurde sie zu einem Objekt der Sinne gemacht.[1] Diese Ewigkeit der Welt ist von Jakob Böhme und Schelling auf mythische Weise behauptet worden, als der Naturgrund Gottes, welcher die Persönlichkeit Gottes begründet und die Welt doch als ein Anderes setzt als Gott. „Dem Bestreben, die Persönlichkeit Gottes durch die Natur begründen zu wollen, liegt eine unlautere, heillose Vermischung der Philosophie und Religion zu Grunde.“[2] Gott ist nur Gott als Geist; die Natur ist, wenigstens so wie sie für unsere Vorstellung existirt, irrational, sie ist das dem Geist Entgegengesetzte, eben das, was nicht Geist ist. Der Geist als solcher kann durchaus nicht Materie haben, was Leibniz pensées confuses nennt. Die Persönlichkeit Gottes als von der Natur begründet zu setzen, ist philosophisch gesprochen vollständig richtig, aber religiös ist es unrichtig. Philosophisch gesehen ist der Körper das

[1] W. VII, pag. 124—131.
[2] W. VII, pag. 146.

Subjekt der Persönlichkeit, die Persönlichkeit daher Nichts ohne die wichtigste Wesensbestimmung des Körpers, den Geschlechtsunterschied. „Der Geschlechtsunterschied ist kein oberflächlicher oder nur auf gewisse Körpertheile beschränkter, er ist ein wesentlicher, er durchdringt Mark und Bein.“[1] Nur wenn man übersieht, dass der Geschlechtslose ein kränkliches Wesen ist, nur dann wird man, wenn man rein die Persönlichkeit denken will, von der Natur absehen; aber das thut eben die Religion, und daher ist es Unsinn, da von einem Naturgrund in Gott zu reden. Eben „wo die Natur aufhört, fängt Gott an, weil Gott die letzte Grenze der Abstraktion (von der Natur) ist. Das, wovon ich nicht mehr abstrahiren kann, ist Gott, — der letzte Gedanke, den ich zu fassen fähig bin — der letzte, d. i. der höchste. — — Die Wahrheit der Persönlichkeit stützt sich nur auf die Unwahrheit der Natur. Die Persönlichkeit von Gott aussagen, heisst nichts Andres, als die Persönlichkeit für das absolute Wesen erklären; aber die Persönlichkeit wird nur im Unterschiede, in der Abstraktion von der Natur erfasst. Freilich ist ein nur persönlicher Gott ein abstrakter, aber das soll er sein. — — In der Persönlichkeit Gottes feiert der Mensch die Uebernatürlichkeit, Unsterblichkeit, Unabhängigkeit und Unbeschränktheit seiner eigenen Persönlichkeit.“[2] Die Ewigkeit der Welt zu behaupten wird daher der Religion unmöglich; die Natur ist für die religiöse Betrachtung das Werthlose, von dem man abstrahiren, d. h. absehen muss, die Natur ist ein Nichts, und die Schöpfung wird eine Schöpfung aus Nichts. Philosophisch gesprochen wird dies Nichts, wie gesagt, ein Zeichen des Wahnsinnigen, Sinnlosen, Unbegründeten, und in der Sprache der Philosophie wird das Nichts, woraus die Welt geschaffen wird, das Nichts des Verstandes.

Unter der Schöpfung aus Nichts stellt der Mensch sich die Allmacht als diejenige Macht vor, welche von allen Schranken löst, und als solche ist sie nur die Macht der Ein-

[1] W. III, pag. 137.
[2] W. VII, pag. 131—148.

bildungskraft, die Willkür. Diese Willkür erscheint in der Religion als das Wunder; die Schöpfung aus Nichts wird das Princip aller Wunder; denn wer die Welt schaffen kann, kann Alles machen. Dass die Wundermacht der Vernunft des Menschen nicht zum Ekel wird, liegt darin, dass die Wunder und dann auch die Schöpfung trotz Allem gleichwohl einen Grund erhalten, eine ratio existendi, und dieser Grund liegt im Menschen. „Die Schöpfung aus Nichts ist also eins mit dem Wunder, eins mit der Vorsehung." Man weiss, dass Wunder nur des Menschen, nicht des Thieres wegen geschehen; aber dadurch weist man nur hin auf die Unendlichkeitsbedeutung des menschlichen Wesens. Wenn man an die Bedeutung der menschlichen Wesensunendlichkeit glaubt, so glaubt man auch daran, dass Alles der Realisation dieses Wesens dienen wird. Von Gott wird nun eben nichts Anderes gelehrt, als dass durch ihn, als die Vorsehung, welche über den Menschen wacht, Alles dahin gelenkt wird, dass es dazu dient, den Menschen selig zu machen. „Allerdings bezweckt der Mensch Gott, aber Gott bezweckt Nichts als das moralische und ewige Heil des Menschen:[1] Gott will, dass ich selig werde; aber dasselbe will ich auch; mein eignes Interesse ist also das Interesse Gottes, mein eigner Wille Gottes Wille, mein eigner Endzweck Gottes Zweck — die Liebe Gottes zu mir nichts als meine vergötterte Selbstliebe."[2]

Was hier noch zwischen Gott und dem Menschen steht, ist, dass ich mich selbst nicht selig machen kann; aber das kann Gott. Aber liegt denn in Gott mehr als die Gewissheit von der Erfüllung meines Wunsches? Das Wunder ist ein verwirklichter, übernatürlicher Wunsch, und dies ist das Wesen des christlichen Gottes. Glaube, Liebe und Hoffnung ist die christliche Dreieinigkeit: die Hoffnung bezieht sich auf die Verheissungen, welche noch nicht erfüllt sind, aber erfüllt werden sollen; die Liebe knüpft sich an das Wesen, welches die Verheissungen giebt und erfüllt; der Glaube end-

---

[1] W. VII, pag. 61.
[2] W. VII, pag. 148—161.

lich stützt sich auf die Verheissungen, welche schon erfüllt worden, historische Thatsachen sind. Glaube und Hoffnung, heisst es, vergehen, aber die Liebe besteht. Das Wunder ist nur die Macht der Einbildungskraft, aber gestützt auf den Glauben an Christus, welcher bedeutet, dass er kann und will, was der Mensch nicht kann, aber zu können wünscht. Der Glaube fordert nothwendig das Wunder, denn dieses entspringt aus dem Gemüth, welches die Basis des Glaubens ist. Fortwährend nämlich macht der subjektive Mensch seine Gefühle zum Massstab dessen, was sein soll; was ihm nicht gefällt, das darf nicht sein. Aber wenn es eine Religion giebt, wo dieser Zug durchgehend ist, so ist es das Christenthum.[1] „Die Alten opferten das Individuum der Gattung auf; die Christen die Gattung dem Individuum. Dem Christenthum war das Individuum Gegenstand einer unmittelbaren Vorsehung. Die Heiden glaubten an eine Vorsehung des Einzelnen nur vermittelst der Gattung, des Gesetzes, der Weltordnung.“[2] Die Dogmen des Christenthums sind durch und durch erfüllte Herzenswünsche; es ist gefühlvoller und gemüthlicher zu leiden als zu handeln, gefühlvoller von einem Andern erlöst zu werden, als sich selbst zu erlösen. Das Gesetz giebt mir nicht Kraft, das Gesetz zu erfüllen, es ist barbarisch, befiehlt nur und überlässt mich ohne Rath und Hülfe mir selbst; aber Christus hilft uns, denn er zeigt uns den Weg, indem er sich selbst als Beispiel aufstellt. In Christus haben wir die Gewissheit, dass Gott ist, und so ist, wie das Gefühl es will und dessen bedarf, denn in Christus haben wir Gott gesehen.[3] „Die Auferstehung Christi ist daher das befriedigte Verlangen des Menschen nach unmittelbarer Gewissheit von seiner persönlichen Fortdauer nach dem Tode — die persönliche Unsterblichkeit also eine sinnliche, unbezweifelbare Thatsache.“[4] — — Und wenn kein besseres Leben ist, so ist Gott nicht gerecht und gut; aber ohne Ge-

---

[1] W. VII, pag. 183. 193.
[2] W. VII, pag. 211.
[3] W. VII, pag. 197—203.
[4] W. VII, pag. 191.

rechtigkeit und Güte ist Gott nicht Gott. Die Gerechtigkeit und Güte Gottes wird so abhängig gemacht von der Fortdauer der Individuen. — — Also: „Das Interesse, dass Gott ist, ist eins mit dem Interesse, dass ich bin, ewig bin. — — Also wird der Ausspruch des Glaubens: Gott erfüllt meine Wünsche! nur die populäre Personifikation des Satzes: Gott ist der Erfüller, d. i. das Erfülltsein meiner Wünsche.“[1]. Das Jenseitige, welches die Religion uns verspricht, ist wie Gott selbst nur das abstrakte Menschenwesen, ebenso nur das abstrakte Diesseitige; der Mensch erhält im Himmel einen verklärten, aber doch denselben Körper wie hier.[2]

Hier schliesst der positive Theil des Wesens des Christenthums. Zunächst sehen wir von der noch grossen metaphysischen Unklarheit ab, worin das Wesen des Menschen, das Wesen des Daseins besteht. Den Dualismus, welcher sich hier findet, haben wir oben beleuchtet, er bedeutet nur, dass der Mensch seine Individualität als wesentlich bedingt vom ganzen Dasein noch nicht versteht und daher sie im verkehrten Sinne universal machen will. Aber der Glaube an diesen Dualismus geht ganz richtig durch das Christenthum, so dass jener Irrthum nicht direkt seine Beurtheilung influirt. Feuerbach hat das göttliche Wesen untersucht und herausgebracht, dass wenn der Mensch sein eigenes Wesen als ein anderes Wesen objektivirt hätte, dann würde eben die Gottesgestalt herausgekommen sein. Hierzu fügt nun der negative Theil die Betrachtung, welche wir von Bayle her kennen, dass wenn Gott als ein wirkliches Wesen aufs Wort genommen werden wird, man in Widerspruch auf Widerspruch geräth. Das Christenthum macht überall seinen eingebildeten Inhalt zur Hauptsache,[3] und daher ist es unwahr. Von Gott wird gesagt, er sei Alles, und doch ist er Nichts ohne den Menschen, sein Wesen beruht auf dem Denken des Menschen,[4] nach dem Fassungsvermögen des Menschen richtet sich seine

[1] W. VII, pag. 239.
[2] W. VII, pag. 252.
[3] W. VII, pag. 330.
[4] W. VII, pag. 273.

Offenbarung,[1] und er schafft, um offenbar zu werden.[2] Wenn man von Gott als einem wirklichen Wesen redet, wird nichts länger bei seinem richtigen Namen genannt: Zeugung ist nicht Zeugung, wenn von Gott geredet wird;[3] Sein nicht Sein, denn Gott wird nicht gesehen;[4] die Natur nicht Natur, denn die Religion kennt keine Zwischenursachen;[5] die Vorsehung, welche sich dem natürlichen Zusammenhang accommodirt, ist nichts Anderes als Ausdruck für einen Glauben, welcher nach dem Unglauben accommodirt ist;[6] die Moral ist nicht länger Moral, denn sie hat ihre Wahrheit ausser sich selbst in Gott.[7] Aus diesem letzten Grunde kann die Offenbarung zwar moralische Handlungen, aber nicht moralische Gesinnung erzeugen; selbst die Wahrheitsliebe muss ja vergiftet werden, wenn ein geschriebenes Buch als Richtschnur für die Wahrheit aufgestellt wird.[8] „Wenn man verbieten wollte, gegen Glaubensgegenstände zu schreiben, so müsste man vorher verbieten, über Glaubensgegenstände zu schreiben, — ein absolutes Stillschweigen über religiöse Dinge gebieten; denn wenn es den Theologen erlaubt ist, die Wunder und andere Dinge durch schlechte Gründe, durch Sophismen zu rechtfertigen, so muss es doch wohl den denkenden Köpfen erlaubt sein, dieselben durch gute Gründe, durch evidente Wahrheiten zu widerlegen.“[9] Glaube und Liebe und Glaube und Vernunft sind in einem unlöslichen Widerspruch; das Dogma wurde in Bayle ein Verbot gegen das Denken genannt; das Dogma von der Schöpfung ist ein Verbot gegen die Untersuchung der Entstehung; aber das Nichts, woraus Gott schafft, ist, wie gesagt, das Nichts des Verstandes.[10] Und

[1] W. VII, pag. 282.
[2] W. VII, pag. 307 f.
[3] W. VII. pag. 300.
[4] W. VII, pag. 273.
[5] W. VII, pag. 260.
[6] W. I, pag. 245.
[7] W. VII, pag. 275.
[8] W. VII, pag. 284 f.
[9] W. I, pag. 51.
[10] W. VII, pag. 299.

wo bleibt die Liebe? Sie kann sich nur gegen Christen und nicht gegen Menschen wenden;[1] die christliche Liebe hat die Hölle nicht überwunden.[2] Der Teufel ist für das Christenthum ebenso nothwendig wie Gott; denn wenn man das Böse aus der Natur ableitete, würde man auch genöthigt werden, das Gute aus derselben Quelle abzuleiten.[3] Der Christ lehrt, dass man aus Bosheit ungläubig ist; sein Glaube ist parteiisch, trennend,[4] und in der Verurtheilung giebt diese Parteilichkeit sich Ausdruck, die Verurtheilung ist eine Behauptung eigener Glückseligkeit, da die Andern sie ja durch ihren Unglauben verleugnen.[5] In allen Verhältnissen drängt Gott sich zwischen die Menschen ein, wir verlieren die wirklichen Menschen und die wirkliche Natur und erhalten Gott zum Ersatz.[6] Die Religion lehrt uns Gott zu danken für das, was Andere uns gethan haben; aber dies würde unter den Menschen Undankbarkeit und Immoralität sein.[7] Selbst in seinem besten Kern, in der Lehre von der Versöhnung, ist das Christenthum, wenn es buchstäblich genommen wird, ganz unwahr. „Das sittliche Herz trägt die Leiden des Lebens, es nimmt auf sich die Noth, es anerkennt ein Unglück. — — Aber das imaginäre Herz hintergeht seinen Schmerz. — Dieses wälzt den Schmerz von sich weg, jenes bewahrt ihn auf sich."[8] Einen Trost zu sehen für den Verlust seiner Lieben giebt uns so ein willkommenes Versteck für unsere Feigheit im Unglück, und doch ist dieser Trost nur rein imaginär. „Die Kinder leben ohne ihn, der der zärtlichste, beste Vater war. Es bleibt immer Unglück. Aber sie sehen ihn wieder! Aber dann erst, wenn es kein Bedürfniss mehr ist, wenn der Schade nicht mehr gut gemacht werden kann. Was hilft's mir, den

---

[1] W. VII, pag. 238.
[2] W. VII, pag. 355.
[3] W. VII, pag. 259.
[4] W. VII, pag. 332, 342.
[5] W. VII, pag. 255.
[6] W. VII, pag. 266.
[7] W. VII, pag. 363—365.
[8] Grün I, pag. 417.

Appetit stillen zu wollen, wenn ich nicht mehr hungrig bin? Darauf reducirt sich aller religiöse Trost. Jetzt bin ich leidend, jetzt, wenn er käme! Auch der Schmerz verliert sein Feuer, auch er altert mit dem Menschen. Geheilt wird nur da, wo zur rechten Zeit geheilt wird. Ein Arzneimittel zur Unzeit ist keines mehr."[1] In allen Punkten müssen wir so einräumen, dass wenn das Christenthum buchstäblich genommen wird, so ist und bleibt es logisch und moralisch ganz unhaltbar. „Weil die Christen nicht denken, so erscheint ihnen frivol, wer über die religiösen Vorstellungen denkt; denn wer sie besieht, dem verschwinden sie, zeigen sich als Dunst und Schein. Was ist aller Trost der Religion? Schein."[2]

Das Eigenthümliche in Feuerbachs Religionsphilosophie tritt den Tübingern Strauss und Baur gegenüber deutlich hervor; denn während diese erklären, jener das dogmatische, dieser das historische Christenthum, sucht Feuerbach das Wesen des Christenthums zu begreifen.[3] Sein Ausgangspunkt ist das orthodoxe Christenthum; dies wird geglaubt, dies giebt sich für die höchste Wahrheit aus, aber es streitet gegen die Vernunft. Während Strauss dann fragt, was ist die eigentliche wahre Meinung mit diesen vernunftwidrigen Erzählungen? so fragt Feuerbach, welche Gründe kann der Mensch haben, an sie zu glauben? Während Baur zu verstehen sucht, dass der Mensch zu diesem Glauben kommen konnte, indem er die Erzählungen von Christus zu Tendenzdichtungen machte, so kann Feuerbach sich damit nicht begnügen; denn welchen Forderungen muss eine Dichtung genügen können, um Religion werden zu können, an welche realen Triebe im Menschen muss sie sich wenden?[4] Feuerbach

---

[1] Grün I, pag. 419.

[2] Grün I, pag. 418.

[3] W. VII, pag. 19 u. W. VIII, pag. 27.

[4] Während z. B. Strauss das Wahre im Christenthum zu erreichen sucht, indem er das Wunder verwirft, hält Feuerbach an dem Wunder fest, als nothwendig für alle Religion; als Wundererzählung hat das Christenthum religiös auf den Menschen gewirkt. Zwar ist das Wunder

ist subjektiv in seiner Untersuchung, die Andern objektiv; die Bedeutung seiner subjektiven Tendenz kennen wir aus der Metaphysik; wir wissen, wohin sie schliesslich sein Denken führt. Aber so lange das Subjektive und Objektive nicht zur Einheit gebracht sind, wird die objektive Analyse die Stimmen für sich haben; die subjektive Analyse dagegen scheint auf einem Gutachten, einem günstigen Griff zu beruhen, kurz, in ihrem Wesen hypothetisch zu sein. Aber so ist es nicht mit Feuerbach. Die Analysen von Strauss und Baur z. B. führen beide auf die Metaphysik zurück, indem sie sich nicht innerhalb der streng historischen Kritik halten, sondern eine Auffassung der dogmatischen zu Grunde legen, welche sie an einem andern Ort, nämlich in der Metaphysik, rechtfertigen müssen. Feuerbach dagegen geht nicht von der Metaphysik aus, sondern lässt im Gegentheil seine Metaphysik von dem bestimmen, was er in der Religion gelernt hat. Das Glaubensbekenntniss, welches Strauss im Jahre 1872 in seinem „Alten und neuen Glauben“ ablegt, hat Feuerbach sich denn auch weit früher erworben. Der Beweis für die Wahrheit der Feuerbach'schen Religionsphilosophie ist doch nicht empirisch, wie die Bibelkritik es fordert, aber sie ist ja auch keine Bibelkritik auf gewöhnliche Weise. Der Gesichtspunkt, den man fest im Auge halten muss, ist, — nicht: wie oder warum ist diese Erzählung entstanden — sondern: welches ist der Grund, dass sie Gegenstand des religiösen Glaubens des Menschen geworden ist, also, wie die Metaphysik wird auch die Religionsphilosophie zur reinen Psychologie. Wenn ich mich fortsehne von allen Banden der Natur, so will ich einen Gott anbeten, welcher mich von der Natur erlöst. Diese Wahrheit, welche also schon in dem „Wesen des Christenthums“ klar ausgesprochen wird, geht durch die ganze Religionsphilosophie, nur wird ihre Form allmählich klarer, je nachdem die Religion selbst bestimmter

---

nicht geschehen; aber das ist ganz gleichgiltig; die Frage ist die, warum die religiösen Erzählungen sich in das Wunder hüllen. Baur's Versuch mit Tendenzdichtung lässt dieselbe Frage unbeantwortet.

aufgefasst wird. Während Baur die historische Entstehung untersucht, so untersucht Feuerbach die philosophische; während Strauss in der philosophischen Idee des geschichtlich existirenden Glaubens sich zurechtfinden will, so will Feuerbach von der philosophischen Idee der Entstehung desselben Rechenschaft ablegen. Wenn er tiefer geht als Baur, so scheint er also hinter Strauss zurückzubleiben; aber was Strauss vor Feuerbach voraus hat, ist nur dasselbe, was ein Jeder, der sich zur positiven Religion bekennt, in einer wie wenig orthodoxen Form dies auch geschieht, ihm voraus hat, nämlich die Selbstständigkeit Gottes oder bloss: die Selbstständigkeit und Herrschaft des Göttlichen über den Menschen und die Natur, dies, dass Gott als ein anderes Wesen als der Mensch vorgestellt wird. Aber was Feuerbach hier fehlt, trifft nur seine Metaphysik principiell, seine Religionsphilosophie dagegen nur an der Peripherie als ein fehlendes, ein ein noch nicht aufgenommenes psychologisches Motiv.

3. Es ist nämlich vollkommen richtig, was der jüngere Fichte gegen das Wesen des Christenthums einwendet, dass es Feuerbach nicht gelingt, das Abhängigkeitsgefühl zu erklären, [1] und so lange das nicht erklärt ist, hilft das Andere Alles nicht, die Religion kann dann nur ein Verhältniss zu einem transcendenten, nicht menschlichen Wesen bedeuten. Aber Fichte übereilt sich, wenn er sagt, dass das Wesen des Christenthums entweder seiner Anschauung den Sieg verschaffen oder sie in ihrer ganzen Leere zeigen und für immer stürzen muss. Das metaphysische Thema dieses Buches giebt Feuerbach selbst als die Aufgabe an, die Spaltung zwischen einem wesentlichen und einem unwesentlichen Ich [2] zu heben, das Wesen, welches der Sinnlichkeit entgegenstellt wird, ist selbst von dieser abstrahirt; aber dies durchzuführen ist ihm noch nicht gelungen, das abstrakte Verunftwesen spukt ihm

[1] Zeitschr. Bd. V, N. F., pag. 111 f., 116. Siehe Duboc's Kritik eines ähnlichen Vorwurfs von Seiten J. Schmidts. „Gegen den Strom", 2. Ausg. 1883. Abh. VII, Anm. I, pag. 222 f.

[2] W. I, pag. 346.

immer noch im Kopfe. In dem christlichen Gott einen Ausdruck für das Wesen des Menschen zu sehen, beweist, dass das Wesen des Menschen als ein Wesen aufgefasst wird, für welches die Natur eine Schranke ist; das Menschenwesen, welches dem Christenthum entspricht, fühlt sich im Streit mit der Natur und lässt daher seinen Gott die Natur bändigen. Der Mensch fühlt nun allerdings seine eigene Ohnmacht dazu, die Natur zu bändigen, und es ist daher billig, wenn er wünscht, seinem Gott diese Macht beizulegen; aber wie wird dies möglich, ohne in Gott ein Element einzuführen, welches von anderwärts geholt ist als von dem der Natur feindlichen und zugleich ihr gegenüber ohnmächtigen Wesen? Wie können wir es ferner verstehen, dass der Mensch sich Gott gegenüber ohnmächtig fühlt? er fühlt sich doch nicht sich selbst gegenüber ohnmächtig. Feuerbach sieht ein, dass das menschliche Wesen, dessen Apotheose er in dem „Wesen des Christenthums“ geschrieben hat, ein unvollständiges Wesen ist; die Natur soll nicht den Idealen des Menschen unterworfen werden, sondern der Mensch der Natur. Diesen metaphysischen Fortschritt haben wir oben dargestellt. Religiös erhält er die Bedeutung, dass wenn das Wesen des Menschen in Naturbestimmungen gesetzt wird, so muss das Wesen Gottes, welches ja nur das Wesen des Menschen ist, auch in die Natur gesetzt werden. [1] Der Weg, welchen die Entwickelung Feuerbachs geht, beginnt auf dem Gebiet der Religion; von der Untersuchung des Wesens des Christenthums wendet er sich natürlich zu der Untersuchung des Wesens der Religion, und also der Naturreligion; indem er hier sieht, dass Gottes Unterschied vom Menschen ausgedrückt werden kann als der Unterschied der Natur vom Menschen, ist die metaphysische Schranke zwischen dem abstrakten Vernunftwesen und dem naturbestimmten wirklichen Körper gebrochen; denn die Unabhängigkeit von der Natur, welche den Geist des Menschen drückt, so lange dieser sich im Gegensatz zum Leib fühlt, fühlt der Mensch ja als den Ausdruck seines

[1] Grün I, pag. 423 f. Ueber das Wesen der Religion.

innersten Wesens, indem sie als die Abhängigkeit des Menschen von Gott gesetzt wird. Dass das Wesen Gottes sowohl das Wesen der Natur als auch des Menschen ist, wird in den beiden Schriften „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers“ 1844 und „Das Wesen der Religion“ 1845 nachgewiesen.

Der natürliche Mensch ist im Luther der Refrain: „Der wahre Gott, der wahre Gegenstand des lutherischen, überhaupt christlichen Glaubens ist nur Christus.[1] Gott ist im Christenthum aus einem Gedankenwesen ein sinnliches Wesen geworden.[2] Was gegen die Sinne ist, ist gegen den Menschen, Uebernatur ist Unnatur, und daher werden wir auch mit Haut und Haar zur Herrlichkeit kommen.[3] Das Verlangen der Seligkeit ist ein Produkt nur des Christenthums. Zwar ist der Mensch stets bestrebt, von allen Widerwärtigkeiten, allen Hemmungen seines Selbst- und Lebensgefühls sich frei zu machen; aber dieses Bestreben ist stets zugleich an bestimmte, wirkliche Gegenstände, an bestimmte menschliche Zwecke gebunden.“[4] In der Wirklichkeit heiligt denn auch die religiöse Vorstellung die Natur, aber das Christenthum glaubt etwas ganz Anderes zu heiligen, es will nicht offenbar werden lassen, dass Gott, um gegen mich Gott zu sein, mein Wesen zum Willen machen muss und also von mir abhängig ist;[5] es muss in diesem Fall Gott von der Natur abhängig sein lassen; denn dieses mein Ich ist sinnlich, ganz und gar an die Naturexistenz gebunden. Was für die Sinne ist, ist für den ganzen Menschen, in der Sinnlichkeit liegt die Erlösung. So ist z. B. nur der Kampf mit der Vorstellung vom Tode so schrecklich; sobald der Tod sinnlich, reell wird, ist der Kampf vorüber.[6] Uebrigens, sagt Feuerbach, ist das Resultat, welches aus der religiösen Anerkennung der Natur folgt, nicht offen in dieser

---

[1] W. I, pag. 306.
[2] W. I, pag. 286.
[3] W. I, pag. 289.
[4] W. I, pag. 315.
[5] W. I, pag. 283.
[6] W. I, pag. 286.

Schrift selbst ausgesprochen;[1] die Natur steht als die Wirklichkeit des Menschen da, ist aber noch nicht die der Dinge.

Erst in dem „Wesen der Religion“ wird die Natur endlich vollständig so hervorgehoben, wie sie Gegenstand des religiösen Bewusstseins ist; nicht indirekt, wie im Christenthum, sondern direkt wie in den Naturreligionen. Während daher Feuerbach bisher das Wesen der Religion bloss in den Menschen gesetzt, die Theologie Anthropologie genannt hat, so berichtigt er dies jetzt, indem er sie Anthropologie und Physiologie, Mensch und Natur, nennt. „Das bei mir dem Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die Ursache oder der Grund des Menschen ist, welchem er seine Entstehung und Existenz verdankt, das ist und heisst bei mir nicht Gott — ein mystisches, unbestimmtes, vieldeutiges Wort — sondern: Natur, ein klares, sinnliches, unzweideutiges Wort und Wesen.[2] Das höhere Wesen muss überall das niedrigere voraussetzen, je höher, desto später, desto mehr abhängig und zusammengesetzt ist es auch. Dass das Wesen, von welchem die Dinge abhängen, nicht Gott, sondern die Natur ist, wird daraus ersehen, dass ein Gott, welcher nicht in eigener Person alle Thätigkeiten der Natur verrichtet, nur eine tituläre Ursache, ein unschädliches, höchst bescheidenes Gedankending ist; falls Gott wirklich Alles verrichtet, falls er und nicht die Luft, die Wärme, das Wasser und das Brot uns erhält und ernährt, so ist die Natur ein blosses Versteckspiel der Gottheit und folglich ein überflüssiges Scheinwesen“.[3] „Doch ist dem Menschen auf seinem ersten Standpunkt, dem eben der Naturreligion, die Natur nicht Gegenstand, wie sie in Wirklichkeit ist, sondern nur so wie sie der ungebildeten und unerfahrenen Vernunft der Phantasie, dem Gemüth erscheint, dass daher auch hier schon der Mensch übernatürliche Wünsche hat, folglich über- oder was dasselbe ist, un-

---

[1] Grün I, pag. 363.
[2] W. VIII, pag. 26.
[3] W. I, pag. 424 f.

natürliche Forderungen an die Natur stellt."[1] Hierin liegt nun Zweierlei: erstens das Falsche, Unwirkliche in jeder buchstäblichen Gottesverehrung, zweitens die logische Nothwendigkeit, welche den Menschen von der Naturreligion zur Geistesreligion treibt; denn wenn der Mensch damit angefangen hat, die Natur auf wirkliche Weise nicht anzuerkennen, so muss er damit schliessen, sie zu verwerfen.[2] Zweierlei muss daher in dieser Untersuchung des Wesens der Religion bewiesen werden, wenn die ganze Theorie sich bewähren soll, nämlich positiv, dass die Götter Naturkräfte sind, und negativ, dass Gott die Natur ausschliesst. Diese beiden Untersuchungen sind an allen Punkten mit einander verwebt, denn wenn die Götter Naturkräfte sind, welche Wahrheit sollten sie dann ausserhalb der Natur haben? aber Gott als unwahre Natur schliesst die Natur aus.

Das bisher unerklärte, allen Religionen gemeinsame Kennzeichen ihres Charakters, das Abhängigkeitsgefühl, weist auf die Natur hin, wie die Natur auch der Grund davon ist, dass Gott existirend gedacht wird, mag auch der Mensch existiren oder nicht; denn die Natur bleibt bestehen, wenn auch unsere Augen sich schliessen.[3] Dieses selbstständige Wesen, die Natur, wird zum Gegenstand religiöser Verehrung gemacht, indem in der Brust des Menschen das Gefühl von Furcht oder Hoffnung entsteht. „Nicht das Thauma, das Wunder, sondern das Oneiar, das Labsal, d. h. nicht das Wesen, wiefern es Gegenstand des Staunens, sondern der Furcht und Hoffnung ist, nicht also wegen seiner staunens- und bewunderungswürdigen, sondern wegen seiner die menschliche Existenz begründenden und erhaltenden, das Abhängigkeitsgefühl in Anspruch nehmenden Eigenschaften ist es Gegenstand der Religion, Gegenstand des Kultus."[4] Ursprünglich zeigt die Natur sich dem Menschen als ein mensch-

[1] W. VIII, pag. 46.
[2] W. I, pag. 449.
[3] W. I, pag. 411, 418 u. W. VIII, pag. 43.
[4] W. VIII, pag. 59.

liches Wesen;[1] und wenn dies auch subjektiv wahr ist, so ist es objektiv falsch, da ja die Natur an und für sich nicht menschlich ist, sondern nur insofern sie Bedingungen für das menschliche Leben darbietet. Es gab eine Zeit, wo die Natur unmenschlich war, und das Gesetz und die Ordnung, welche in der Natur herrschen, haben nichts mit dem menschlichen, willkürlichen Phantasiewesen zu thun; in dieser Hinsicht giebt es keine Identität zwischen Denken und Sein.[2] Aber sobald man diese Vorstellung in der Religion durchführen will, verschwindet ihr eigenthümlicher, buchstäblicher Charakter. Was würde Gott anderes sein als die personificirte Naturnothwendigkeit, wenn er nicht andere Wünsche erfüllte als die, welche die Natur erfüllen kann?[3] Gott oder die Natur ist überflüssig.[4] „Wenn ein vollkommenes Wesen ist, wozu ein unvollkommenes? Hebt denn nicht das Dasein eines vollkommenen Wesens die Nothwendigkeit, den Grund eines unvollkomenen Wesens auf?[5] Und warum sind denn die Mittel so unendlich verschiedenartig, wie in der Natur, wenn ihre Wirkungen nicht ihre eignen, sondern nur Wirkungen des einen und selben Wesens sind?[6] Der Glaube oder die Vorstellung, dass ein Gott Urheber, Erhalter und Regent der Welt sei, beruht auf der Unkenntniss der Menschen von der Natur."[7] Der physische, regierende Gott, welcher physisch vermag, was der Mensch nur in der Einbildung vermag,[8] ist in seinem Wesen nichts anderes als die Natur, wie der moralische Gott nur das eigene Wesen des Menschengeistes ist.[9] Gott schafft aus moralischen Gründen (Leibniz); der physische Gott wird also in Folge dieser Vorstellung auf dem

[1] W. I, pag. 437, 460 u. W. VIII, pag. 266 u. Grün I, pag. 429.
[2] Grün I, pag. 426, 434 u. W. I, pag. 438.
[3] W. I, pag. 477—481.
[4] W. I, pag. 429 u. W. VIII, pag. 205.
[5] W. VIII, pag. 182.
[6] W. I, pag. 339. „Merkw. Aeuss. Luthers" 1844.
[7] W. VIII, pag. 179.
[8] W. I. pag. 445.
[9] W. VIII. pag. 25 f., 226.

moralischen ruhen; aber in der Wirklichkeit muss die Moral auf die Natur begründet werden; die Moral von Gott abhängig machen heisst, sie von einem Phantasiewesen abhängig machen, welches das als wirklich setzt, was man wünscht. Gott ist der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb;[1] aber das ist nicht der wirkliche Glückseligkeitstrieb, welcher nur wünscht, was erreicht werden kann.[2] Die Abhängigkeit der Moral von dem Wirklichen wird oft als eine Schranke aufgefasst, ist es aber allein für die Phantasie; denn in Wahrheit ist sie mein Wesen selbst; in der Religion erhält diese Abhängigkeit ihren phantastischen, d. h. irrigen Ausdruck, indem sie auf Gott bezogen wird; die religiösen Wünsche sind willkürlich, die moralischen nothwendig.[3]

Wenn dies sich so verhält, ist es nicht so sonderbar, dass man die grössten Abscheulichkeiten mit der Religion Hand in Hand gehen sieht, dagegen nicht mit der Bildung.[4] Der Christ muss infolge seines Glaubens antichristlich gestimmt sein gegen einen Antichristen. „In rohen Zeiten und rohen Völkern gegenüber ist die Religion wohl ein Bildungsmittel der Menschheit, aber in Zeiten der Bildung vertritt die Religion die Sache der Rohheit, der Alterthümlichkeit, ist sie die Feindin der Bildung;“[5] in seiner Kulturentwicklung bewahrt der Mensch Reste von seinem barbarischen Zustand und macht sich daraus ein Gewissen, sie aufzugeben. Dieser heilige Rest, welcher sich von Geschlecht zu Geschlecht vererbt, wird von der Pietät für die Vorstellungen und Gebräuche getragen.[6] Wenn wir erklären, dass die Religion eine unwahre Form ist, wie viele Ideale der Zeiten stürzen wir dann nicht um, fragt man; ist dies nicht ein sich Vergreifen an dem, was dem Menschengeschlecht heilig ist? Die Beschuldigung des Atheismus ist immer als gleichbedeutend

---

[1] W. VIII, pag. 257.
[2] W. VIII, 30. Vorl.
[3] W. VIII, pag. 322 f.
[4] W. VIII, pag. 277.
[5] W. I, pag. 446 Anm.
[6] W. III, pag. 301.

angesehen worden mit der Beschuldigung der Unredlichkeit jeder Art; denn sie ist Entweihung des Heiligen; aber mit Recht macht Feuerbach geltend, dass „ein wahrer Atheist, d. h. ein Atheist im gewöhnlichen Sinne, nur der ist, welchem die Prädikate des göttlichen Wesens, wie z. B. die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit Nichts sind, aber nicht der, welchem nur das Subjekt dieser Prädikate Nichts ist.[1] Frivol ist nur der, dem das ihm Heilige oder heilig sein Sollende nicht heilig ist;"[2] so begeht Salmoneus eine Entweihung des Heiligen, wenn er sein und können will, was nur Zeus ist und kann,[3] aber keineswegs derjenige, welcher wie Feuerbach die Selbstständigkeit der Moral behauptet und nicht die geschwundenen Zeiten als Norm für die jetzigen gelten lassen will; das, was auf einer niedrigern Stufe normal ist, sagt er, ist auf einer höhern abnorm.[4] Man kann nicht von einem andern Mangel an Respekt vor dem Heiligen und der Religion reden als dem, welcher mit dem Mangel an Respekt vor dem Wahren zusammenfällt. So lange eine Form ihren Inhalt vor mir als wahr und heilig darstellt, so dass ich glauben kann, dass ich von dieser Form die Principien hergenommen habe, welche mein Leben wahr und sittlich machen, so lange ist die Form gut und darf nicht angetastet werden; aber wenn der Glaube nicht mehr der echte, unwillkürliche Glaube ist, welcher das Subjekt beherrscht, sondern ein Glaube, welchen das Subjekt willkürlich und absichtlich festhält, dann ist die Sache eine andere, und dahin wird man leicht geführt, wenn man die Herzensbedürfnisse einer vergangnen Zeit zu ewigen macht; denn dann setzt man den Schein über das Wesen, — falls man nämlich einräumt, dass die Moral das Kriterium der Wahrheit oder Lügenhaftigkeit einer religiösen Vorstellung ist.[5] Und nun ist es eben so, sagt Feuerbach,

---

[1] W. VII, pag. 50.
[2] W. I, pag. 133. Vgl. Tagebuch. W. II, pag. 391 Nr. 1.
[3] W. IX, pag. 79.
[4] W. V, pag. 227.
[5] W. I, pag. 210, 224. Bel. einer theol. Rec. 1842.

dass in unserer Zeit das Christenthum todt ist, nur will man nicht, dass es von den Dächern und in den Strassen gesagt wird. Praktisch ist der Mensch an die Stelle des Christen getreten, aber so muss es auch theoretisch geschehen.[1] Es ist eine Selbstfolge, dass man in Religionsangelegenheiten so wie in allen andern Angelegenheiten den Menschen nicht auf's Wort glauben soll; man muss auf das hinsehen, welches faktisch in ihrem Betragen ausgedrückt ist. Innerhalb der Moral, im praktischen Leben, lebt der Mensch, als ob Gott nicht wäre, sondern die Moral durch sich selbst gälte; und in seiner Auffassung des Geschöpfs erlaubt er sich die blutigste Kritik der Weisheit Gottes. Der Kamtschadale sieht sich selbst für viel klüger an als den Gott, welcher die Welt geschaffen hat; denn wenn dieser Verstand gehabt hätte, würde er die Welt weit besser und vollkommener geschaffen haben, als sie ist. Die Christen unterscheiden sich dadurch vom Kamtschadalen, dass sie ihrem Aerger nicht in Scheltworten, sondern in Thaten Luft machen. Die Christen ebnen Berge oder führen wenigstens gangbare, bequeme Wege über sie; sie setzen reissenden Strömen Dämme entgegen, oder leiten sie ab, kurz, sie verändern die Natur nach ihrem Sinne, zu ihrem Besten, so viel sie nur können. — — Nur der Mensch ist es ja, der durch seine Anordnungen und Bildungen den Stempel des Bewusstseins und Verstandes der Natur aufdrückt.[2] Wenn aber der Mensch also in seiner Handlung Gott verleugnet, so darf er ihn mit seinem Mund nicht bekennen. Das praktische Leben, die Zwischenursachen verleugnen nothwendig Gott, indem sie ihn, wie gesagt, zu einer titulären Ursache machen; „wo die Augen und Hände anfangen, da hören die Götter auf.“[3] Es ist in der Religion selbst nur theoretisch, dass die Götter die Herren der Menschen sind, praktisch sind sie ihre Diener; denn Gott ist ja Gott nur sofern er dem Menschen in seiner Noth hilft und seine

---

[1] Grün I, pag. 409 f.
[2] W. VIII, pag. 217—220.
[3] W. VIII, pag. 203.

Wünsche erfüllt.[1] Dagegen wird eingewendet: aber es giebt auch böse Götter! Das liegt darin, dass gewisse Menschen in der Natur mehr ein Wesen sehen, das sie vernichtet, als eines, das ihnen zum Glück verhilft. „Die Furcht ist entweder der positive oder der negative Grund der Religion oder Gottheit; d. h. die Religion entspringt entweder aus Servilismus, oder aus Opposition gegen die Furcht. Im ersten Falle entspringen furchtbare, böse, im zweiten gute Götter.“[2]

Eine grosse Rolle spielt der glückliche Zufall in der Religion; das Wunder, welches jeder Glaube nothwendig fordert, ist im Grunde nichts als ein glücklicher Zufall, welcher unsern Egoismus berührt; wie z. B. wenn wir beinahe Hungers sterben, und ein Rabe dann ein Stück Fleisch vor unsern Füssen verliert, dann glauben wir, dass der Rabe ein Gott oder von einem Gott geschickt war.[3] Um solche Fälle hervorzurufen, opfern wir den Göttern; wenn wir opfern, geschieht es stets in unserm eigenen Interesse; wir ehren sie, wie sie es wollen, damit sie thun sollen, was wir wollen.[4] „Als Knecht der Natur schreite ich zum Opfer; aber als Herr der Natur scheide ich vom Opfer.“[5] Fortwährend wirken diese beiden Momente zusammen, das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur als Grund der Religion, die Phantansie und der Wunsch nach Befreiung von dieser Abhängigkeit von der Natur als Ziel der Religion. „Die Religion hat zu ihrer Voraussetzung den Gegensatz oder Widerspruch zwischen Wollen und Können, Wünschen und Erreichen, Absicht und Erfolg, Vorstellung und Wirklichkeit, Denken und Sein.“[5] Wenn ich wünsche, was die Natur nicht geben kann, z. B. im Allgemeinen Befreiung von aller Abhängigkeit von der Natur, so ist es klar, dass die Konsequenz mich von der Naturreligion zur Geistesreligion

---

[1] W. I, pag. 361, 375. Ergänz. u. Erläut. 1845 — pag. 442 f. Das Wesen d. Rel.

[2] W. VIII, pag. 374.

[3] W. I, pag. 346. Ueb. d. W. d. Chr. 1842 u. W. VIII, pag. 400, 418 s.

[4] W. VIII, pag. 383.

[5] W. I, pag. 440.

treiben wird, wo die Natur ein Nichts ist. Wenn ich nur wünsche, was die Natur geben kann, so habe ich keinen Grund dazu, Gott von der Natur zu trennen; so sind es die Naturkräfte, welche über die Natur gebieten, und nicht persönliche Mächte, welche mir die Erfüllung meiner Wünsche geben. „Wer kann den Gott des Windes vom Winde unterscheiden?[1] Keinen Gott oder einen absoluten Gott, einen Gott, wie der Gott des alten Glaubens es war! Ein den Gesetzen der Natur gehorchender, ein sich dem Weltlauf accommodirender Gott, wie der Gott unserer Konstitutionalisten und Rationalisten ist, ein solcher Gott ist ein Unding."[2]

Der Mensch will seine eigene Glückseligkeit, aber in der Religion will er sie ohne Vermittler erreichen. „Die Religion stimmt darin mit der Bildung, der Kultur, der Arbeit überein, dass sie die Zwecke der Kultur hat, aber die Zwecke ohne Kulturmittel erreichen will."[3] Was macht, dass der Mensch glaubt am Ziel zu stehen, wenn er es bloss wünscht, ist eben der Wunsch, die Einbildungskraft selbst; die Natur zügelt den Wunsch, aber das thut die Einbildungskraft nicht. Wie die Wünsche sind, so sind auch die Götter,[4] ja, „die Götter sind die verwirklichten oder die als wirkliche Wesen vorgestellten Wünsche der Menschen."[5] Aber man darf nicht glauben, dass alle Wünsche wirkliche Wünsche sind, solche, welche über die Grenzen des Wunsches hinausgehen werden. „Es giebt viele Wünsche des Menschen, die man missversteht, wenn man glaubt, sie wollten verwirklicht wollen. Sie wollen nur Wünsche bleiben, sie haben ihren Werth nur in der Einbildung, ihre Erfüllung wäre die bitterste Enttäuschung des Menschen. Ein solcher Wunsch ist auch der Wunsch des ewigen Lebens."[6] Diejenigen Wünsche, welche über die menschliche Natur oder Art hinausgehen, sind eingebildete,

---

[1] W. VIII, pag. 186.
[2] W. VIII, pag. 191.
[3] W. VIII, pag. 297.
[4] W. I, pag. 283. Luther.
[5] W. VIII, pag. 297.
[6] W. VIII, pag. 360.

phantastische Wünsche, und eben nur als Wesen, welche diese erfüllen, erlangen die Götter eine ratio existendi; was die übrigen Wünsche betrifft, können wir uns mit der Natur begnügen. Die Natur, wie sie Gegenstand der Religion ist, hat das Gepräge des Menschenfeindlichen, weil sie mit den Wünschen Vieler kurzen Process macht. Die alten Worte: Ehrlich währt am längsten, alle Dinge dienen denen zum Guten, welche Gott lieben u. s. w. enthalten eine Vertröstung darauf, dass das Gute auch einmal das Siegende, das Wirkliche werden wird, eine Vertröstung, welche der Augenblick zu beschämen scheint. Jene Sprichwörter sind aber in Wirklichkeit Tautologien und fordern keinen göttlichen Zauberkünstler; denn was der Mensch in seinem Innersten wünscht, das Gute, ist eben nichts Anderes als was sich Geschlechter hindurch von der längsten Dauer das Wahre zu sein gezeigt hat. Der Mangel an Erfahrung von dem, was am längsten währt, macht uns nur dessen ungewiss, was das Gute ist. Der Wunsch wird für die Religion, was für die Metaphysik die Empfindung ist; die falsche und wahre Empfindung mit ihrem terminus medius, dem Denken, hat ihr Seitenstück in dem falschen und wahren Wunsch mit seinem terminus medius, der Erfahrung. Zu der wahrhaft centralen Kategorie wird indessen der Wunsch erst gemacht in der

4. „Theogonie“ 1857. „Der Wunsch kann in einem wirklichen Bedürfniss und Trieb der menschlichen Natur seinen Grund haben, oder auch in der bodenlosen Einbildung und in unnatürlicher Gefühlsschwelgerei.“[1] Man kann seinen individuellen Stimmungen allgemeine Bedeutung beilegen und fordern, dass Niemand leiden darf, was Einem nicht selbst gefällt: so macht es der unverständige Mensch; man kann aber auch eine scharfe Grenze ziehen zwischen dem, was reine individuelle Bedeutung hat, weil nur ich es bin, und vielleicht ich nur in diesem einzelnen Augenblick, dem es gefällt, und dem, was wirklich allgemeine Bedeutung hat, weil es Allen gefällt; so macht es der verständige Mensch.

[1] W. VIII, pag. 363.

Jetzt zeigt es sich aber, dass man an Gott glaubt, wenn man das Erste, an die Natur und den Menschen, wenn man das Letzte thut.

„Meine Theogonie verhält sich zum Wesen des Christenthums wie der Mann zum Jüngling, der Meister zum Schüler, wie das: Es ist Tag, zu dem: Es wird Tag, wie die faktische Gewissheit und Abgemachtheit (s. v. v.) der Poesie zur Beweisvermittlung der Philosophie.[1] Die Theogonie ist nach meinem Urtheil meine einfachste, vollendetste, reifste Schrift, in der ich mein ganzes geistiges Leben vom Anfang bis zu Ende reproducirt. — — — Allerdings ist der Wunsch im Wesen des Christenthums wie in der Theogonie der Grundgedanke; aber etwas ganz anderes als das Licht des Blitzes, das aus dunkeln Wolken plötzlich und gewaltsam hervorschiesst, um sich wieder im Dunkel zu verlieren, ist das Licht der Sonne, vor deren Erscheinung bereits alle Wolken und Nebel verschwunden sind.[2] Ich will nichts Anderes geschrieben haben, nichts Anderes nach meinem Tode im Andenken der Menschheit zurücklassen als die ‚Theogonie'."[3] So ist Feuerbach's eigene Ansicht über das Werk, welches wir jetzt charakterisiren und darstellen werden.

Sobald man darauf aufmerksam wird, dass die Erzählungen von den Göttern nur erfüllte Wünsche zum Inhalt haben, so sieht man auch ein, dass die Götter nur die Erfüller solcher menschlichen Wünsche sind. So steht Chryses hinter Apollon als derjenige, welcher will und fordert, was der Gott darauf ausführt.[4] Gott erhört, oder auch thut er von selbst, was der Mensch wünschen könnte;[5] und indem er dies thut, erfüllt er nur seinen eigenen Wunsch; denn der allein macht Andern eine Freude, welcher selbst dabei glücklich ist.[6] Die Götter sind nur die Stellvertreter der mensch-

---

[1] An Kapp 1859. Grün II, pag. 60.
[2] An Bolin 1860. Grün II, pag. 121 f.
[3] Nachgel. Aphor. Grün II, pag. 309.
[4] W. IX, pag. 8.
[5] W. IX, pag. 17.
[6] W. IX. pag. 31.

lichen Selbstliebe. Mit Nothwendigkeit kommen sie nur zum Vorschein, wo der Mensch sich selbst vergisst, und sie thun nur, was der Mensch wünschen könnte, selbst gethan zu haben.[1] Einen Wunsch erfüllen heisst einen Wunsch mächtig machen, und als solche Wesen, welche die Wünsche vermögend machen, sind die Götter mit Utinam zu bezeichnen![2] Der Wunsch ruft die Götter augenblicklich hervor, aber wo sie von selbst kommen, sind diese eigenmächtigen Offenbarungen nur poetisch, denn sie sind überflüssig. Oft sieht man, dass das Erscheinen der Götter nur gleichbedeutend ist mit dem, was der Mensch sich selbst hätte sagen können, wie wenn Athene dem Achilleus erscheint; ihr Erscheinen ist nur das im Achilleus erwachende Besinnen.[3] Wenn man nach der ursprünglichen Gottesoffenbarung fragt, so wird man sie nicht da finden, wo sie das Symbol darauf ist, dass der Mensch seinem Herzen einen Zwang auferlegt, wie in dem Fall, wo die Athene den Achilleus zur Besinnung weckt; sondern man wird sie da finden, wo sie unmittelbar dem Menschen Lust bringt. Denn nur da, wo der Wunsch gleichsam von selbst sich einfindet, unabweislich ist, nur da zeigen die Götter sich mit Nothwendigkeit, wie z. B. in dem Verhältniss zwischen Chryses und Apollon. Ebenso wünscht man auch Gottes Hülfe am Anfang einer jeden That, weil man hier selbstverständlich wünscht, dass das Werk gelingen möge;[4] aber dies hängt nicht vom Menschen allein ab, sondern auch von der Natur;[5] zu allem Tüchtigen ist das Kleeblatt Verstand, Kraft und Glück erforderlich; die Gewissheit von dem glücklichen Ausgang des Werkes holt der Mensch bei den Göttern; denn diese sind, was der Mensch nicht ist, aber gern sein möchte, können, was er nicht kann, aber gern können möchte, wissen, was er nicht weiss, aber gern wissen

[1] W. IX, pag. 15.
[2] W. IX, pag. 22 f., 32.
[3] W. IX, pag. 38 ff., 43.
[4] W. IX, pag. 45.
[5] Vgl. W. IX, pag. 94.

möchte.[1] Man wünscht nie, weil man glaubt; sondern man glaubt, weil man wünscht; wer in aller Welt würde wohl an die Unsterblichkeit glauben, wenn er sie nicht wünschte? Man kann den Glauben als eine Ueberzeugung auf Grund hinlänglicher Wünsche definiren; und in jeder Religion wird erkannt werden, dass ihr eigentlicher Kern die Verheissung oder der Wunsch ist, während die übrigen Glaubenslehren nur die Mittel angeben, die Verheissung zu erlangen.[2]

Ein Wunsch ist ein Ausdruck für einen Mangel, und wenn er nicht bei dem geduldigen Gefühl des Mangels stehen bleibt, sondern die Beseitigung dieses Mangels verlangt, so haben wir gleich die Vorstellung von einem Gott. Denn ich wünsche eigentlich nur, was ich nicht kann; was ich zu realisiren sowohl wünsche als auch vermag, das wünsche ich nicht, sondern das will ich.[3] Die Grundbedingung für den Glauben an einen Gott ist daher der Wunsch, selbst Gott zu sein; nur wenn man (wie Salmoneus) auf unmittelbare Weise Gott sein will, ist es eine Gotteslästerung; denn dazu reichen die Kräfte des Menschen ja eben nicht.[4] Der Mensch will Gott sein; dies ist der geheime Ursprung Gottes; der Mensch soll Gott sein, das ist das offen und klar ausgesprochene Ziel Gottes.[5] Das bleibt sich ganz gleich, ob man wünscht glücklich zu sein und es will, oder ob man wünscht Gott zu sein und es will; denn von Gott wünscht man nur das Glück.[6] Gott ist die Grenze meines Vermögens, wo ich nichts mehr vermag, da kann ich noch wünschen.[7] So gelangen wir zu der Erkenntniss, dass Gott seinen Ursprung und seine Entstehung in der Noth hat; und wenn ich im Glück an Gott denke, so ist es gleichbedeutend damit, an das Unglück zu denken; mir ahnt das Unglück, selbst wenn

---

[1] W. IX, pag. 46 f.
[2] W. IX, pag. 48—54.
[3] W. IX, pag. 56—60.
[4] W. IX, pag. 65—79.
[5] Epilog 1866, W. X, pag. 290.
[6] W. IX, pag. 94—97.
[7] W. IX, pag. 81—83.

ich glücklich bin, mein Herz schwebt fortwährend zwischen Furcht und Hoffnung.[1] Nur der Bedürftige macht den zu seinem Gott, welcher Nichts bedarf; im Materialismus, und nicht im Idealismus, müssen wir den Grund der Götter suchen.[2]

Die Götter erfüllen jedoch nicht allein unsere Wünsche; sie legen ihnen bisweilen auch Hindernisse in den Weg. Dies ist sehr natürlich, denn die Wünsche des Einen stimmen nicht überein mit denen des Andern; und entweder — oder: entweder müssen die Götter die Wünsche abschlagen können oder auch gar keine erfüllen können.[3] Es giebt ausserdem auch Wünsche, welche darauf ausgehen, Schaden zuzufügen, boshafte, unbarmherzige Wünsche, wie z. B. der Fluch.[4] Das Recht und die Macht des Fluches hängt davon ab, dass er Strafe fordert für ein erlittenes Unrecht; er ist Rache, und die Rache gehört bekanntlich Gott zu; Gottes Strafe erreicht immer, des Menschen nicht immer, aber sie wünscht stets, dass sie erreichen könnte.[5] Fluchen und segnen ist überhaupt das Einzige, welches die Götter vermögen.[6] Was ich selbst fürchte, damit habe ich bei Andern Mitleid,[7] und daraus entspringt das böse Gewissen, es ist das andere Ich in mir selbst; denn das Recht bei mir anerkennen und bei Andern leugnen, ist ein empörender Widerspruch. Derjenige, welcher Unrecht leidet und Rache wünscht, ist der Mensch, aber derjenige, welcher die Rache ausübt, ist Gott;[8] und wenn die Götter die Verhöhnungen rächen, welche ihnen selbst zugefügt werden, so offenbaren sie darin nur ihr menschliches Wesen, sie sind nur Reflexbewegungen der menschlichen Empfindungsnerven.[9]

---

[1] W. IX, pag. 105 f.
[2] W. IX, pag. 111 f.
[3] W. IX, pag. 118.
[4] W. IX, pag. 119.
[5] W. IX, pag. 140.
[6] W. IX, pag. 152.
[7] W. IX, pag. 144 f.
[8] W. IX, pag. 166—176.
[9] W. IX, pag. 186.

Wenn ich gesund bin, will ich leben, wenn ich krank bin, wünsche ich zu sterben. Es ist eine gewöhnliche Erfahrung, dass das Auge des Menschen nicht weiter sieht als seine Wünsche; derjenige, welcher in diesem Leben nicht genug hat, glaubt an eine Unsterblichkeit; derjenige, welchem das Nothwendige unangenehm ist, setzt sein Vertrauen auf eine willkürliche Allmacht. Gott ist stets das Gegentheil der unangenehmen, feindlichen Nothwendigkeit, aber was als eine solche feindliche Nothwendigkeit aufgefasst wird, ist dagegen äusserst verschieden. Wenn der Hunger an und für sich grausam ist, wünscht man sich ihn ganz weg, aber wenn man ihn nur da als grausam auffasst, wo Nichts zu essen ist, so fällt jener Wunsch fort. So ist es auch mit dem Tod, der Vernichtung, dem Feindlichen, welchem der Mensch in der Natur begegnet; Einige wollen nur leben, wenn sie herrlich und reich leben können, Andere wollen gern um jeden Preis leben. Der Grieche wünschte sich nur ein herrliches, langes und thatenreiches Leben; der Christ dagegen wünscht sich ein ewiges, blutloses Leben; wie Jemandes Wünsche sind, ein solches Schicksal verspricht auch der Gott, den man anbetet.[1]

Wenn es öfter eintrifft, dass die Götter selbst die berechtigtsten Wünsche des Menschen nicht erfüllen, so haben wir einen Grund dazu angegeben in den widerstreitenden Wünschen der Menschen; aber dieser Grund, welcher auf einer Anerkennung des Menschen ausser mir beruht, ist nur ein specieller Fall eines umfassenderen Grundes, nämlich der Anerkennung der Natur. Die Götter sind Naturwesen; vom Menschen haben sie die Persönlichkeit, aber ihre Wirkungssphäre, die Sache, die sie sind, den Inhalt in ihnen, ihre Kräfte und Fähigkeiten haben sie von der Natur. Das heisst, dass sie im Grunde nicht andere Wünsche erfüllen können als die, welche die Natur erfüllt; aber dadurch wird der theologische Gott ein widerspruchvolles Wesen; das Wesen der Theologie ist Anthropologie, denn deren Unterschied und Besonderheit ist nur das, was den Gott zu Etwas macht neben

[1] W. IX, pag. 188—220.

der Naturkraft; dies liegt aber allein in der anthropomorphistischen Weise, auf welche die Phantasie die Natur auffasst.[1] Wesentlich gesehen ist es daher ziemlich gleichgiltig, ob man eine Handlung aus natürlichen Gründen oder aus einem Gott erklären will. Ob Athene mit meinem Speer meinen Feind tödtet, oder ob ich es selbst thue, ist so ziemlich dasselbe. Götter und Menschen sind dieselben nicht allein in ihren Handlungen, sondern auch in ihren Gefühlen, Neigungen und Gesinnungen.[2] Es giebt nur eine einzige Thatsache, welche es über jeden Zweifel erheben könnte, dass die Götter etwas Anderes und mehr sind als Natur und Mensch, und diese Thatsache ist das Wunder. Aber was ist das Wunder Anderes als ein leiblicher Traum, wie der Traum nur ein geistiges Wunder ist. Im Traum erhält ja der Hungrige Brot; wenn ein Rabe dem Hungrigen Nahrung bringt, d.h. ein Stück Brot vor seinen Füssen verliert, so ist es ein Wunder. Der Traum wurde ursprünglich und wird noch oft von Vielen als ein Orakel angesehen. Näher kann man jedenfalls dem Wunder nicht kommen; ein Wunder zu sehen, dazu gehört ein Wunderglaube, und wir sind daher in unserem Rechte, wenn wir sagen, dass das Wunder ein Traum mit offenen Augen ist. An Gott zu glauben ist dasselbe wie an Träume zu glauben.[3] Wir wollen hier nur darauf aufmerksam machen, wie es in unseren Tagen von Neuem versucht ist, den Ursprung des Glaubens an ein anderes (und daher ewiges) Leben, wie auch die Annahme der Verschiedenheit der Seele von dem Körper dadurch zu erklären, dass der Todte sich uns im Traum zeigt, und dass wir selbst im Traum an ganz verschiedenen Orten leben können, als an denen, wo unser eigener Körper ruht.

Wenn die Götter allmächtig sind, wie kann man dann verstehen, dass es Bosheit und Elend giebt? Denn dass wir anerkennen, dass ein Gott ist, bedeutet, dass es nichts Böses

[1] W. IX, pag. 221—238.
[2] W. IX, pag. 239—248.
[3] W. IX, pag. 263 f.



geben soll. Ein Gott, welcher das Böse will, ist kein Gott; wir sahen oben, dass böse Götter aus Servilität dem Bösen gegenüber entstehen, folglich eben nur, weil man durch diese Unterthänigkeit hofft, das Böse bezwingen, den bösen Gott mildern zu können. Aber die Götter sind eben nicht wirklich allmächtige Wesen, sondern nur ohnmächtige Wünsche, welche wohl mächtig sein möchten; die Gesetze, welche die Götter geben, sind nur fromme Wünsche, und daher werden sie so oft verletzt. Die Gesetze, denen die Natur folgt, giebt sie sich selbst; Gesetze hat sie, wie oben entwickelt worden ist, im Grunde nur im menschlichen Sinne; denn das Gesetz ist ein Bild, ein durchgehend menschlicher und daher so leicht missverstandener Ausdruck der Naturnothwendigkeit. Die Natur ist autonom, mag der Mensch die Uebereinstimmung zwischen dem Gesetz und der Natur in dem einzelnen Falle nachweisen können oder nicht. Wir denken uns nur Gesetze, weil wir uns das Entgegengesetzte als möglich vorstellen können. Es ist denn auch nur vor der Handlung, im Gebet z. B., dass wir so thun, als ob Alles von den Göttern abhinge; sobald es zur Handlung kommt, benehmen wir uns, als ob Alles von natürlichen und menschlichen Kräften abhinge. In all unserm Handeln sind wir Atheisten. Der gespannte, angestrengte, die Vollendung erstrebende Wunsch ist und heisst Mensch; aber der vollendete, befriedigte, in seliger Vertröstung ruhende Wunsch ist und heisst Gott.[1]

Alle Offenbarung hat ihren Grund darin, dass ich von einem Wesen nur wissen kann, was dieses mir offenbart; wenn ich über die Offenbarung hinausgehe und zu errathen suche, was ein Wesen ist, kann ich leicht beleidigende Dinge von demselben glauben, jedenfalls habe ich keine Garantie für das Gegentheil. Nun ist aber alle Offenbarung des Willens der Götter nur eine Offenbarung davon, dass das Ziel und der Gegenstand dieses Willens das Wohl des Menschen ist; ich darf ihr dann keinen andern Willen an sich beilegen.[2]

[1] W. IX, pag. 273—287.
[2] W. IX, pag. 288—294.

Der Messias war die Sehnsucht Aller, ehe er offenbar wurde; um meiner Erlösung willen wurde er gesandt; dies war von Ewigkeit beschlossen, so dass Gott selbst vor der Schöpfung sich nur mit dem Wohl des Menschen beschäftigte. Der Wunsch des Christen ist die Seligkeit, aber die Seligkeit findet einen unerbittlichen Gegner in der Natur; daher lässt der Christ seinen Gott die Natur aus Nichts schaffen; denn was Nichts zu seinem Anfang hat, hat auch Nichts zum Inhalt.[1] Eine christliche Naturwissenschaft ist ganz undenkbar. „Warum sollte der christliche Mineraloge, wenn auch nicht alle Steine unserer lieben Erde in der Bibel enthalten sind, sich nicht demüthig auf die Steine beschränken, welche in der Bibel enthalten sind?[2] Eine christliche Medicin, eine Medicin, welche wirklich, nicht nur vorgeblich und illusorisch ihr Princip aus dem traditionellen Offenbarungsglauben ableitet, hat keine andere Aufgabe und Tendenz denn die Krankheiten als Ausbrüche des Zornes Gottes aufzufassen, darzustellen und zu erweisen."[3] Wenn der Gott in Beziehung zur Natur gedacht wird, so beruht dies auf dem Kausalitätsbedürfniss des Menschen; die Götter sind die Unkenntniss des Menschen von der wahren Ursache. Aber die Wirkungen, welche in diesem Falle aufgefasst werden, sind die Affekte, die Wirkungen auf Gemüth und Phantasie. Wohlgefallen und Freude, Furcht und Schrecken und Bewunderung sind die Wirkungen der Natur auf den Menschen; in der Güte, Macht und Weisheit der Götter finden diese ihren Ausdruck; aber ebenso wenig wie die Gemüthsbewegungen, welche der Ton einer Saite hervorruft, in oder hinter der Saite liegen, ebenso wenig geben diese Götter wahrhaft wirkliche Wesen in oder hinter der Natur an. Die Götter als solche sind nicht direkt personificirte, göttliche Naturkräfte oder Naturkörper, sondern sie sind personificirte und objektivirte Gefühle und Affekte, Affekte, welche an Naturkörper gebunden sind, von

[1] W. IX, pag. 295—320.
[2] Ueb. Phil. u. Chr. 1839. W. I, pag. 56.
[3] Kr. d. mod. Afterchr. III, 1841. W. I, pag. 163.



diesen hervorgerufen und bewirkt werden.[1] Sobald ein Gott als Schöpfer und Herrscher der Welt gedacht wird, wird diese Natur in menschlicher Gestalt mit ähnlichen Kräften und Beweggründen vorgestellt, wie der Mensch sie hat; der Mensch ist ein mikrokosmischer Gott, aber Gott ist auch nur ein makrokosmischer Mensch; Gott hat keine andern Eigenschaften als die des Menschen, nur hat er sie im Superlativ.[2] Der Götterglaube ist nur da wahr und gesund, wo er natürlich ist; seine Basis ist nichts Anderes als die Gefühle, welche das Kind an den Vater, das Einzelwesen an die Gesellschaft knüpfen.[3] „Was der Mensch nicht an sich selbst aufgeben kann, ohne sich als Mensch aufzugeben, das kann er auch nicht an Gott aufgeben, ohne Gott selbst aufzugeben.“[4] Die christliche Liebe ist nur die Liebe des Menschen zu sich selbst, seinem eigenen Wesen; nicht selig sondern sittlich muss der Mensch zu werden wünschen; er soll nicht Gott werden, um selig zu werden, vielmehr soll er selig werden, um Gott zu werden. „Tugend, die nicht aus der Glückseligkeit entspringt, ist nur Heuchelei.“ Wer daher die Menschen besser machen will, der mache sie vor Allem glücklicher; ist dieses unmöglich, so verzichte er auch auf jenes.[5]

„Mein werthester Freund! . . Nach meiner Rückkehr war das Studium der ‚Theogonie‘ mit das Erste, das ich vornahm. Ich verschlang das Buch, weil ich es wieder und wieder zu lesen gedenke. Gegen solche Belesenheit und solche Logik kann allerdings kein Gegner aufkommen; ich betrachte die Sache als auf dem Felde der Wissenschaft abgethan — für Alle, die nicht etwa Ihr Buch ignoriren wollen, oder nicht kennen, oder nicht verstehen.“[6]

„Bis zu einer klaren Logik hat Feuerbach es niemals gebracht. Der Nerv seines Philosophirens blieb, wie in der

[1] W. IX, pag. 329—331.
[2] W. IX, pag. 334—337.
[3] W. IX, pag. 354—359.
[4] W. IX, pag. 371.
[5] W. IX, pag. 391 f.
[6] F. Münch an Fb. Grün II, pag. 116. Vgl. Haag an Fb. ebendas. pag. 134.

idealistischen Epoche überall, die Divination. Ein ‚folglich' hat bei Feuerbach nicht, wie bei Kant und Herbart, den Sinn eines wirklichen oder doch beabsichtigten Verstandesschlusses, sondern es bedeutet, wie bei Schelling und Hegel, einen in Gedanken vorzunehmenden Sprung."[1] Freilich ist Feuerbach's Logik nicht die geschmeidige und angenehme Schullogik, sondern dagegen das plumpe und zudringliche Raisonnement der Thatsachen. Was er gezeigt hat, ist nur, an welche realen Triebe eine Erzählung sich wenden muss, um als Erzählung von einem Gott geglaubt zu werden; und diese Einsicht hat er nicht spekulativ gewonnen, sondern rein empirisch durch Betrachtung der geglaubten Göttererzählungen. Für die Basis des göttlichen Glaubens gelingt es ihm den konkreten Ausdruck in der Theogonie als die Gefühle zu finden, welche das Kind an den Vater, das Einzelwesen an die Gesellschaft knüpfen. Denn darin können Alle sich begegnen; Gott ist für Jeden das Band zwischen ihm als dem Individuum und den im Dasein entscheidenden allgemeinen Mächten. Was man für gut hält, wünscht man zu realisiren, und die Garantie dafür, dass es so werden wird, selbst wenn ich zu kurz komme, ist Gott; Gott ist die Garantie für die Erfüllung der Wünsche des Menschen. Wenn man diese Bestimmung erworben hat, so kommt es auf die rechten dogmatischen Bestimmungen dieses Gottes an. Gott ist ja vorläufig nur ein Wort, nämlich Garantie. Hier weist nun Feuerbach in seiner ganzen Philosophie darauf hin, dass die Wirklichkeit selbst, die Natur, wie sie ist und wirkt, alle Garantie bietet, die man wünschen kann, weil sie das einzige allgemeine Wesen ist, welche das Individuum bis auf die kleinste Fiber umfasst; alle weitere Garantie beruht nur auf der Phantasie, welche wir als die von einer mangelhaften Einsicht geleitete, producirende Einbildungskraft bestimmen wollen. Nur die Erfahrung, hat Feuerbach gelehrt, kann uns lehren, was wir fürchten und lieben sollen. Nicht jeder Wunsch wird über die Grenze des Wunsches hinaus, wird in

---

[1] Lange, Gesch d. Mater. II. pag. 73.

Erfüllung gehen. Wenn wir ein Ding wünschen, so wünschen wir es also, wie es vor unserm Bewusstsein steht; wenn wir es aber wollen, so wünschen wir es so, wie es vor unserm Leib mit all seinen natürlichen Konsequenzen existirt. Wenn wir Gott wünschen, dann wünschen wir ihn so, dass er die Garantie gewährt für die Realisation unserer Ideen; Gott zu wünschen und ihn nicht zu wollen ist daher kaum möglich; wenn wir aber Gott wollen, so wollen wir nur die wirkliche Natur; denn der Beweis dafür, dass wir etwas Anderes und mehr wollten, müsste ja in unseren Handlungen gesucht werden, aber in allem unsern Handeln legen wir von unserm unbedingten Glauben an die natürlichen Konsequenzen Zeugniss ab. Dies ist Feuerbach's Raisonnement, und es kommt mir nicht vor, dass ihm die Logik fehlt.

Nur das kann der Mensch bei Gott nicht aufgeben, was er bei sich selbst nicht aufgeben kann, ohne es aufzugeben, Mensch zu sein. Wir haben in der Metaphysik gesehen, wie Relation, Zusammenhang die universale Kategorie ist; der Mensch soll in sich so weit als möglich die Art realisiren, alle individuelle Glückseligkeit, welche nicht in dieser allgemeinen Bestimmung ihre Wurzel hat, im Zusammenhang, in der Liebe, der Vernunft, ist nicht am Platze. Je mehr sie verschwindet, desto mehr wird die Sittlichkeit entwickelt, und desto fester werden die Bande der Gesellschaft verknüpft; während die Staaten und die bürgerlichen Institutionen zusammenstürzen, wo das Individuum an sich sich geltend macht. Aber nur dieses selbstische Individuum bedarf einer andern Vorsehung als der Natur, und daher erklärt Feuerbach: „Nicht der Glaube an Gott, die Verzweiflung an Gott hat die Staaten gegründet. — — Der praktische Atheismus ist das Band der Staaten.[1] Religion, oder was eins ist, Gott haben heisst sein Wesen heilig halten,“[2] und da die Vorstellung von einem vom Menschen verschiedenen Gott dies nicht rein wiedergiebt, so ist die Verwerfung dieses Gottes

[1] Grün I, pag. 410.
[2] Bel. einer theol. Rec. W. I, pag. 246.

oder der Atheismus die Grundbedingung, um wahrhaft religiös zu sein.[1]

Aber, wendet man ein, wie kann ich religiös sein, mein Wesen heilig halten, wenn ich die Möglichkeit davon anerkenne, dass die Natur einmal die menschliche Existenz verschlingen kann; und dazu werde ich aller Wahrscheinlichkeit nach gezwungen, wenn ich nicht einen Gott annehme, welcher die Natur zwingt. — Ebenso wie das Aufgeben des ewigen Lebens Vielen alle Freude an diesem Leben selbst entfernen zu müssen scheint, weil es in diesem Falle so ungeheuer trostlos wird, so ist es auch mit dem Aufgeben der Ewigkeit des Menschenlebens. Der Tod ohne ein ewiges Leben wird indessen nur trostlos, wenn er nicht Tod ist, d. h. wenn der Todte seinen Tod fühlen kann, und so geschieht auch nur dann ein Bruch in meinem religiösen Bewusstsein, wenn ich die Vorstellung davon behalte, dass durch das Verschwinden des Menschengeschlechtes eine Lücke in der Natur entsteht, d. h. wenn mir die Vorstellung von einem verstorbenen Geist des Menschengeschlechtes, welcher sich selbst beweint, beherrscht. Nur wenn ich annehmen müsste, dass einmal Menschen kommen würden, welche darnach strebten, rückwärts zu gehen, statt sich zu entwickeln und vorwärts zu gehen, nur dann würde in meinem religiösen Bewusstsein ein Bruch entstehen; aber dies kann ich nicht annehmen, da ein solcher „Mensch“ wesensverschieden vom Menschen sein würde. Daher sagt Feuerbach: „Mir gilt auch die Idee, aber nur auf dem Gebiete der Menschheit, der Politik, der Moral, nicht auf dem Gebiete der Natur, der Physiologie.“[2] Des Ideals aber darf man, hier bleibt er bei Kant stehen, sich nicht so bedienen, dass man glaubt, die Menschen würden einen idealen Zustand erreichen, das würde ja heissen, es auch auf die Geltung der Natur auszudehnen, das Ideal ist nur das stete Vorwärtsschreiten; wie ich nur meinen Vater Vater nenne und nicht Adam, so werde ich auch nur meine Kinder Kinder nennen und nicht mög-

[1] Grün I, pag. 410 f.
[2] Grün II, pag. 307.

liche Geschlechter nach vielen Jahren. Der Mensch ist jedesmal nur von seiner Zeit und in seinen Umständen geboren und kann nicht als absolut gelten wollen für andere Zeiten und andere Umstände.[1] Die Poesie, das Spiel der Phantasie in dem wahren, natürlichen Menschen, will Feuerbach nicht verbannen, sondern nur die Schwärmerei, wie sie naturfeindlich und krankhaft sich in solchen Vorstellungen wie ein seliges Jenseits Luft macht.

Wie wir in der Metaphysik darauf aufmerksam machten, dass Feuerbach es nicht erreicht, das Psychische auf ein Physiologisches zu reduciren, sondern dass hier immer ein unerklärtes Etwas zurückzubleiben scheint, so ist es jetzt auch mit der Religion. Von verschiedener Seite wird oft geltend gemacht, dass Feuerbach trotz Allem doch nicht bewiesen hat, dass Gott nicht ist. Wir gestehen, dass Feuerbach, wie er auch selbst gesagt hat, uns nur gezeigt hat, was der Sinn ist von unseren Vorstellungen von Gott; und dass diese Vorstellungen ihren Sinn verlieren, wenn wir annehmen, dass Gott ist. Auf dieselbe Weise geschieht alle Naturerklärung; dies oder jenes Sonderbare, sagt man, kann auf diese oder jene Weise sich naturgemäss ereignet haben; es führt uns auf Widersprüche, wenn wir annehmen, dass der übernatürliche Schein, den es hat, auf ein wirkliches übernatürliches Ereigniss hindeutet. Selbstverständlich steht es einem Jeden hier frei, die übernatürliche Erklärung anzunehmen, und ebenso viel Recht hat der Mensch auch Feuerbach gegenüber, wenn er sagt: „Ja was du Alles sagst, ist recht schön, aber es ist dennoch möglich, dass Gott wirklich existirt.“ — Jeder wird erfahren haben, dass Andere seine Meinung so gedeutet haben, dass er zwar nicht sagen kann, das und das habe ich nicht gemeint, aber es ist doch ein kleiner Rest da, welcher nicht mitgekommen ist. Dieser Rest, den ich fühle aber nicht aussprechen kann, ist das Mystische. Und was ist dies Mystische? Es ist Etwas, das nicht für Andere, sondern nur für mich selbst sein kann, denn sonst könnte ich es ja aussprechen;

[1] Vgl. W. I, pag. 414. W. III, pag. 356—358.

aber ich habe, das wissen wir von der Metaphysik, nichts Anderes für mich selbst als dies, dass ich allein das Centrum bin für alle die Relationen, welche in mir zusammenlaufen; kein Anderer kann mit meinem Hirn denken. Meine Individualität hat nur Wahrheit, insofern sie unter das Allgemeine gehört, aber indem ich mich auf das Mystische stütze, verliere ich also jene Stütze und suche, auf eigenen Füssen zu stehen. Das Mystische können wir überall als den egoistischen Ausdruck für den unendlichen Werth ansehen, welchen der Mensch auf sein eigenes Wesen legt; kein Wunder also, dass Feuerbach in dem Augenblick, wo er das Mystische wegfegte, dafür angesehen wurde, dass er das Allerheiligste der Menschen mit Füssen getreten hatte. In dieser Beziehung sind ihm alle Religionen gleich; er hat niemals die verschiedenen Religonen geordnet oder sich darüber geäussert, wiefern die Religion ein nothwendiger Durchgangspunkt ist für den menschlichen Geist. Für ihn, für uns mit unserer Kultur, ist die Religion ein unwahres Verhältniss.

Aber damit ist nicht gesagt, dass man um jeden Preis die positiven Formen der Religion über Bord werfen soll; vielmehr: nur wenn man aus diesen Formen auswandern kann, wie Bias aus Priene auswanderte, nur dann soll es gethan werden. In die Kritik der Lehre Feuerbachs wie einer jeder andern ernsten atheistischen Lehre laufen verschiedene grobe Fehler ein, für gewöhnlich ohne das eigene Wissen des Kritikers und sehr häufig auch nicht ohne eigene Schuld des Atheisten. Es sieht gewöhnlich so aus, als wenn der Atheist denen, die an einen Gott glauben, alle religiöse Wahrhaftigkeit absprechen müsste, aber dem ist bei weitem nicht so. Der Atheist will an die Stelle eines phantastischen Gottes einen vernünftigen Gott setzen, d. h. statt eines Gottes, welcher nie mit dem logischen Gedanken versöhnt werden kann, einen setzen, der es kann. Von welcher Seite man auch den Menschen betrachtet, so ist es stets jener Widerstreit, den er vermeiden will; die Erkenntniss ist nur dazu da, den logischen Widerstreit zu beseitigen; das Leben hat nur das eine Ziel, den praktischen Streit zu entfernen; aber auch zwischen

diesen beiden Hauptpunkten darf es keinen Streit geben. Die allergewöhnlichste Erfahrung lehrt uns indessen, wie vergesslich die Menschen sind, wenn es gilt, das Vergangene unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt zu sammeln; es ist äusserst selten, dass die Menschen sich ein wahres Bild von ihrem Charakter machen, wie er in ihren Handlungen sichtbar geworden ist; es ist selten, dass der Mensch in der Beurtheilung der einen oder andern Vorstellung nach Anderm als den Gefühlswellen geht, welche sie unmittelbar in ihm weckt. Nun ist es aber auf allen Gebieten ein allgemein zugegebenes Ding, dass man von diesen Gefühlswellen, welche fast immer von dem einseitigen Licht bestimmt werden, in welches Erziehung, Tradition und rein augenblickliche Dispositionen die betreffende Vorstellung gestellt haben, sich lossagen muss, wenn man zu einer richtigen Beurtheilung gelangen will. Nur der Gottesvorstellung gegenüber darf man nicht dasselbe geltend machen; da darf man auf keinen Fall sagen: die religiöse Vertröstung kannst du unmöglich dieser Gottesvorstellung gegenüber erlangen, wenn auch viele Geschlechtsglieder im Glauben daran gelebt haben; sie enthält nämlich diese und jene Widersprüche. — Der Sinn dieses Verbotes ist, dass man glaubt, dass man zugleich den Menschen der religiösen Vertröstung selbst berauben wird. Aber das thut man nicht. Es kostet Mühe, grosse Anstrengung, stets den logischen Werth einer Vorstellung vor Augen zu halten, während sie zu unsern Gefühlen spricht, ohne durch diese Anstrengung das Gefühl zu ersticken; diese Reduktion des Gefühls auf einen Syllogismus übersteigt die Kräfte vieler Menschen. Einige lassen die Logik fallen und geben sich dem Gefühl in die Gewalt, und zwar die Meisten, und ihr Wesen nennt Feuerbach Sentimentalität. Andere halten die Logik fest und ersticken das Gefühl, und zwar die meisten sogenannten Atheisten oder Freigeister, welche eigentlich gar nicht religiös veranlagt sind, sondern in dem unmittelbaren engen Gesichtskreis leben, in welchen das Leben sie gesetzt hat, ohne Sinn dafür zu haben, wohin die Sonne geht, wenn sie hinter dem Horizont verschwindet. Der wirklich religiöse

Mensch ist derjenige, welcher den tiefen Riss fühlt, den die Sorge des Menschen zwischen sein individuelles Leben und den grossen Weltlauf schlägt, und welcher daher früh und spät die Versöhnung zwischen diesen beiden Gliedern zu finden sucht. Dieser Mensch muss, wie Feuerbach zur Evidenz zeigt, im Atheismus enden. Dies ist die grosse Lüge in der positiven Religion, dass sie ein falsches Geschäft treiben muss und gezwungen ist, ihre Surrogate als echte Waaren zu verkaufen. Nur durch angestrengte Arbeit wird es dem Menschen gelingen, die verschiedenen Seiten seines Wesens zu einem harmonischen Ganzen zu sammeln; die Religion in ihrer positiven Form greift hier wie überall dem Resultat vor, sie lässt dem logischen Raisonnement nicht freien Lauf, sondern legt ihm Stillschweigen auf.

In der Kindheit des Menschengeschlechts nahmen die religiösen Vorstellungen nothwendig eine Form an, welche mit der mangelhaften Einsicht und dem daraus sich ergebenden Mangel an Vermögen, die verschiedenen Verhältnisse, welche das Leben darbietet, zu schätzen, korrespondirte; und von diesem Mangel wusste der Mensch selbst nichts. Nun gilt es, diese Unwissenheit zu beseitigen, dass der Mensch nicht Ruhe bekommt, bis sein Gefühlsleben sich auf die Höhe des logischen Blicks der Erkenntniss gehoben hat, welchen der Mensch sich zu erwerben im Stande ist. Das Kind und die Jugend, sagt man, können in der logischen Religion noch nicht zur Versöhnung gelangt sein; soll man denn ihretwegen die alte Religion bestehen lassen? Muss man nicht lieber gewahr werden, welch eine lügenhafte Behauptung es ist, dass ein Kind von selbst der Versöhnung bedürfen sollte, ganz von selbst eine Vorstellung von der Sünde der Welt sollte erhalten können, von der Kluft zwischen der Natur und den Wünschen der Individuen? Was man die Jugend lehren soll, ist zu fühlen, dass der Streit der Vernunft mit dem Gefühl das grösste Unglück ist, das einen Menschen treffen kann, die peinlichste Unlust, das schwerste Bleiloth an seinen Flügeln. Die Religion, welche hier aufrecht zu halten ist, werden wir bald als Moral genauer be-

trachten. Zu einer Entwicklung dieser als Religion gelangte Feuerbach leider nicht wegen Krankheit; seine Religionsphilosophie hat uns wesentlich nur ihre negative Seite herausgekehrt, uns gelehrt, wie das unlogische Gefühl sich eine Vorstellungsform bildet. In einem Brief an Schibich[1] bedauert Feuerbach, dass er kein Otium gehabt habe zu einem grösseren encyklopädischen Werk über die Religionsformen des Menschengeschlechts. Es dürfte interessant sein zu wissen, ob ein solches Werk seiner Stellung zur positiven Religion ein weniger feindseliges Gepräge gegeben hätte. Feuerbach meinte, wie wir gehört haben, dass die Religion in gebildeten Zeiten die Sache der Rohheit verficht; sie ist freilich eine Verneinung des Egoismus, und insofern wirkt sie sittlich da, wo der Egoismus sich ausbreitet; diese Verneinung findet aber statt innerhalb des Egoismus selbst, und daher wirkt sie schädlich, wo der Mensch auf natürlichen Wegen den Egoismus zu überwinden und ein gesittetes Wesen der Gesellschaft zu werden beginnt. Es ist zu vermuthen, dass Feuerbach die kulturgeschichtliche Bedeutung des Christenthums als geringer aufgefasst haben würde, als man sie gewöhnlich schätzt; aber auf diese Frage werden wir uns hier im Uebrigen nicht einlassen.

---

[1] An Schibich 1851. Grün II, pag. 13.

C. Ethik.

1. Die Feuerbach'sche Ethik, welche das Alpha und Omega seiner Spekulation bildet, ist nie weiter beachtet worden. Wir haben gesehen, wie er dafür kämpft, die Moral von der positiven Religion unabhängig zu machen; die Religion, welche er selbst bekennt, sein Wesen heilig zu halten, aber mit dem Einsehen, dass dies Wesen von der Natur getragen ist, diese Religion ist selbst Moral. „Die Liebe, welche keine blosse geistliche oder spiritualistische Phrase, keine mit dem actus purus, dem reinen Denkakt der mittelalterlichen und modernen Scholastiker identische, eben deswegen nur Gedankenliebe ist, die wirkliche, wahre, menschliche Liebe ist wesentlich pathologische, d. h. von den materiellen, wirklichen Leiden der Menschheit ergriffene Liebe, — — und diese Liebe ist der Gott, der die Welt in Wahrheit regiert.“ [1] Was der Mensch in der Religion sucht, ist die Versöhnung, die Seligkeit; sie wird, erklärt Feuerbach, nirgends als in der Liebe gefunden; wer Liebe hat, der hat Frieden und Versöhnung. Aber die Moral ist ja nichts Anderes als die Lehrmeisterin, unter deren Leitung der Mensch den tiefsten und bestbegründeten Frieden in allen Verhältnissen erhält, welche ihn als handelndes Wesen betreffen, und welches andere Princip kann denn die Moral enthalten als eben die Liebe?

---

[1] W. X, pag. 118—119.

Die Ethik soll wie jede Wissenschaft darüber Aufklärung geben, was stattfindet und stattfinden muss innerhalb eines gewissen Kreises von Phänomenen; je mehr unfertig eine Wissenschaft ist, desto mehr beschränkt sie sich darauf, bloss darauf aufmerksam zu machen, dass die und die Thatsachen existiren; aber je mehr sie sich ihrer Vollendung nähert, desto mehr giebt sie an, was stattfinden soll. Dieses „soll" bedeutet nicht eine Forderung, welche die Natur mit oder wider ihren Willen honoriren muss, sondern es ist bloss davon das Zeichen, dass man eine verhältnissmässig allseitige Uebersicht über die Thatsachen erreicht, sie geordnet und klassificirt, darin Einsicht gewonnen hat, dass sie nicht mit gewissen andern zusammen bestehen können u. s. w. Dieses nennt man Einsicht in die Gesetze und Principien gewonnen haben; das Gesetz giebt die Weise der Thätigkeit unter gegebenen Verhältnissen an, das Princip die Begrenzung einer Klasse von Phänomenen; was mit dem Princip nicht stimmt, gehört in andere Sphären, was mit dem Gesetz nicht stimmt, kann überhaupt nicht existiren. Die Ethik ist nun diejenige Wissenschaft, welche die Principien des sittlichen Handelns und die Gesetze dafür angeben soll. Aber in Bezug auf diese Wissenschaft hat man nur zu häufig übersehen, dass dies zwei verschiedene Forderungen waren; man hat es sich nicht zuvörderst daran gelegen sein lassen, zu erfahren, welche Handlungen sittlich genannt werden, und man kam daher an einen Punkt, wo man Princip und Gesetz verwechselte. Das Gesetz sagt „du sollst," aber diese Form nimmt das Princip der Ethik so leicht an, ohne darum ein Gesetz zu werden. Dies tritt in dem kategorischen Imperativ bei Kant hervor und befestigt die Einbildung, dass die Ethik eine vollendete Wissenschaft ist, welche absolut reden kann. „Diejenigen Gesetze," sagte Feuerbach in der „Theogonie", „welche die Götter geben, sind nur fromme Wünsche, und daher werden sie so oft gebrochen."[1] Jedes gerichtliche Gebot, jedes sittliche Gesetz sagt „du sollst," aber es ist kein Gesetz, das absolut

[1] W. IX, pag. 277.

meine Handlung zwingt, es ist kein kategorischer, sondern immer nur ein hypothetischer Imperativ, welcher sagt: so musst du handeln, falls du von mir, dem Gesetzgeber, dafür angesehen werden willst, mit meinen Forderungen in Uebereinstimmung zu sein; es wird in diesem „du sollst" nur ein Princip angegeben, aber nicht ein Gesetz. „Gott ist der Wunsch, gut und weise zu sein";[1] dass meine Handlungen unter dies Gute und Weise fallen mögen, wünsche ich, und nur weil dieser Wunsch so fest in der Natur des Menschen liegt, überhört er das Hypothetische in dem sittlichen Imperativ: du sollst so oder so handeln, wenn du sittlich sein willst! Derjenige, zu dessen Natur es nicht gehört, sittlich sein zu wollen, der kann sehlechthin ein sittliches „du sollst" nicht empfinden.

Wenn eine gleichgültige Person mir das Eine oder das Andere befiehlt, so gilt es, ob er mich bewegen kann, auf sein „du sollst" zu antworten „ich will." Er wird unter allen Umständen meinen Willen zu dominiren suchen, indem er meine Lust weckt, mir verführende oder schreckende Bilder vorgaukelt. Die sittliche Forderung scheint mit dieser Abhängigkeit davon, wiefern ihre Forderung der Person gefällt, sich nicht begnügen zu können; sie soll ja eben befolgt werden, ungeachtet welche Motive auch dagegen stehen. Aber hier stossen wir eben auf den Grundschaden der ethischen Spekulation älterer Zeiten. Es ist unsinnig zu sagen, dass die sittliche Forderung befolgt werden soll, auch wenn die Person sich nicht beeinflussen lässt von der Hypothese, welche, wie wir gezeigt haben, sich darunter verbirgt; hat die Person keine Lust, sittlich zu sein, was soll es dann heissen, dass sie sittlich sein oder dies oder jenes thun soll? Das Kategorische in dem sittlichen Imperativ beruht auf der faktischen Lust der Person, sittlich zu sein. In dieser Bedingung verbirgt das Gesetz der Handlung sich, in dem, was auf die Gegenwart dieser Bedingung gebaut wird, verbirgt sich das Princip der Handlung als sittlich. Kein Wunder dann, dass man,

---

[1] W. IX, pag. 273.

wenn man die Bedingung übersah, auch das Gesetz übersah, welches sich darin verbarg; und kein Wunder dann, dass man die Kluft ausfüllen musste, welche so zwischen dem Motiv und der wirklichen Handlung entstand mit einer Lehre wie die vom freien Willen, welche ja eben kein Gesetz für die Handlung anerkennt, sondern nur ein Princip für den Entschluss. Es ist indessen gewiss, dass ich nur dann das sittliche Gebot erfülle, wenn es mir also gefällt. Was den Moralisten vor der Lust bange macht, ist seine Vorstellung davon, dass alles principiell Zusammenhängende, Allgemeine auf diese Weise von der Handlung ausgeschlossen wird; seine Furcht vor der Lust ist nur ein besonderer Fall der gewöhnlichen Furcht des Gedankens, des Allgemeinen vor dem Materiellen, Einzelnen. Es gehört zum Wesen der Lust individuell zu sein; eine Lust, welche in dem allgemeinen Element des Denkeus verflüchtigt wird, hört auf, Lust zu sein. Wie Feuerbach in seiner Metaphysik nachgewiesen hat, dass der Streit zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen verschwindet, sobald man auf dem einzigen wirklich Allgemeinen, das existirt, nämlich der Natur, festen Fuss fasst, so können wir auch erwarten, dass es ihm gelingen wird, in diesem besondern Fall die Richtigkeit seiner Anschauung nachzuweisen. Das Allgemeine in der sittlichen Forderung muss die natürliche Wesensbestimmung des Menschen sein, welche durchscheint; die Natur kann der Mensch nicht verlassen wollen, weil er in der Wirklichkeit sie nicht verlassen kann. Alle Lust ist dem Menschen lustgewährend, schlechthin weil sie so auf ihn wirkt; sie gilt ihm wie alles Positive, ganz ohne dass ihre Gründe angegeben werden. Aber wenn Lust gegen Lust steht, wenn es gilt, zwischen dieser und jener Lust zu wählen, so ruft der Mensch seine Vernunft zu Hülfe und untersucht nun eben die Gründe, welche machen, dass er an den betreffenden Dingen Lust findet, um dann das zu wählen, welches die gewichtigsten Gründe hat. In eine solche Berechnung kann die sittliche Lust gar nicht hineingehen, weil eine sittliche Lust eben dadurch sich als sittlich zeigt, dass sie grösser ist als jede andere Lust. Man kann untersuchen, ob dies oder

jenes Gebot, welches Einem sittlich vorkommt, auch in der Wirklichkeit es ist; aber man kann nicht untersuchen, ob die Lust beim Sittlichsein grösser ist als die Lust beim Trinken — nicht ohne auf die sittliche Lust zu verzichten. Alle Lust kann einen hypothetischen Charakter erhalten, nur nicht die sittliche, sie muss dauernd positiv kategorisch sein oder verschwinden. Dies hervorgehoben zu haben, sagt Feuerbach, ist das grosse Verdienst Kants. „Kant ist der Erste, der eine Grammatik der Ethik schrieb.“[1] Aber deshalb hört das Sittliche doch nicht auf, durch die Lust zu wirken. Zu untersuchen, woher das Sittliche seinen grossen Lustwerth erhält, wird auch eine Aufgabe für die Wissenschaft. Die Lust wird der Grund sowohl zur ethischen als auch zur unethischen Handlung; in dieser Hinsicht steht Feuerbach auf derselben Basis wie die Utilitisten, aber er steht weit hinter ihnen in Bezug auf die Fülle, womit er Rechenschaft ablegt über die Gesetze der Handlung, über die Psychologie der Motive. Aber was die eine Lust sittlich, die andere unsittlich macht, hat nichts mit den Gesetzen der Handlung zu thun, es betrifft allein die Principien der Handlung, und in dieser Aufgabe liegt Feuerbach's Hauptthätigkeit. Was er hier geleistet hat, ist ganz original und übertrifft die Leistungen der meisten Andern in Bezug auf den Bereich der leider nur angedeuteten Anschauungen.

Ehe wir zur Behandlung der beiden Aufgaben schreiten, welche so für den Ethiker da liegen: die Lehre von dem psychologischen Gesetz der Handlung und die Lehre von dem ethischen Princip der Handlung, und untersuchen, was Feuerbach in jeder von ihnen geleistet hat, werden wir mit wenigen Worten etwas Licht zu verbreiten suchen über das, worauf er seine Spekulation begründet, nämlich, wie gleich von Anfang angegeben wurde, die Liebe des Menschen. Es giebt für Feuerbach nur dies eine Motiv für jede Handlung, nämlich die Lust. Wenn die Utilitisten als Maxime für die ethische Handlung aufstellen, dass sie die dauerhafteste Lust

---

[1] W. VI, pag. 101.

erstrebt, so geräth in Bezug auf sie die Moral in ein solches Verhältniss zur Erfahrung, dass die Handlung vor lauter Reflexion principiell nie entstehen kann. Die Erfahrung lehrt uns, was wir lieben und fürchten sollen, wenn wir aber auch allerdings schon nach der einfachsten Erfahrung sowohl lieben als auch fürchten, so entsteht das ethische Verhältniss nicht, bevor die Erfahrung zu Ende geführt ist. Feuerbach ist der Erste, welcher den Streit zwischen Utilitisten und Vernunftmoralisten gründlich löst, indem er die gegenseitige Liebe des Menschen als die entscheidende Thatsache auf eigene Füsse stellt. In der Liebe wird der Egoismus Selbstverleugnung, indem ich darin aufgehe, den Egoismus eines Andern zu bestätigen, welcher wiederum in mir einen Gegenstand sieht, dessen Wohl ihm am Herzen liegt, und die Selbstverleugnung ist Egoismus, weil sie mich in meiner innersten Seele glücklich macht. Interessant ist es, zu sehen, wie auch Kant die tiefe Bedeutung der Liebe fühlt; es ist ja nur, weil der Mensch einen Gegenstand sucht, den er lieben kann, dass er von der Moral zu der Religion geführt wird.[1] Die Liebe, welche die positive Religion lehrt, ist, wie Feuerbach uns gezeigt hat, nur eine bedingte Liebe; Glaube und Liebe werden unfehlbar mit einander in Streit gerathen; die Liebe ist, wenn sie echt ist, ungläubig. Und das ist sie, weil sie ihre Richtschnur und ihr Princip nicht ausser sich holt; sie handelt, denkt, spricht und fühlt absolut aus sich selbst heraus auf ihre eigene Verantwortung hin; kennt kein anderes Gesetz als sich selbst.

Die Frage ist nun, ob diese in sich giltige Liebe dazu im Stande ist, eine feste Grundlage für die Ethik abzugeben. Denn wenn sie so für sich hingestellt wird, scheint das rein Individuelle zur Herrschaft zu gelangen. Man ist so geneigt und so gewohnt, das Allgemeine ausserhalb der Individuen zu suchen, während es nur in der Weise gesucht werden muss, in welcher das Individuum zu Andern im Verhältniss steht. In der Phantasie und im Gemüth haben wir Beispiele

---

[1] Rel. innerh. Gr. d. bl. Vft. 1793. Vorrede Anm.; pag. XII.

von individuellen Mächten, welche nicht allein gehen können; denn dann überschreiten sie die Grenze der Individualität und beanspruchen, auch für Andere zu gelten, und so kann auch die Liebe für den ethischen Gebrauch untauglich werden, wenn sie unter diese Einflüsse geräth; die Sentimentalität, die Empfindelei, das Rührende ersetzt bei sehr vielen Menschen das gesunde, wesenverschlingende Gefühl, welches Feuerbach unter der Liebe versteht. Für diejenigen, welche sich von diesen Mächten beherrschen lassen, ist eine höhere Macht nothwendig, um das Ethische zu sichern; denn das Ethische ist in ihrer Vorstellung nur unrein zugegen. Dies hat Feuerbach gezeigt, indem er darthut, dass die Religion nur sittlich aus Interesse ist, während sie sehr gut unsittliche Handlungen hervorrufen kann. Das Allgemeine ist nicht besser gestellt in der Moral als in der Metaphysik; wenn es dem Einzelnen absolut fremd ist, ist es ein Hauch von einer andern Welt, welcher, wenn er auch mit noch so vielen himmlischen Zungen flüsterte, über das Einzelne keine Macht haben würde. Wenn die Moral das Allgemeine ist und ich das Einzelne, so läuft es auf eins hinaus, ob ich meine Moral von Principien bestimmen lasse, welche der Moral fremd sind, wie z. B. vom Glauben oder Egoismus, oder ob ich mich selbst von einer Moral bestimmen lasse, welche mir ganz fremd ist. Es giebt weder das Allgemeine, noch das Einzelne; Nichts kann für sich allein gedeihen, nichts Allgemeines hat eine andere Existenz als eine rein nominalistische; dieselben oder ähnliche Verhältnisse führen zu denselben oder ähnlichen Konsequenzen, eben weil sie dieselben oder ähnliche sind, ohne dass man deshalb nöthig hat, zu einem mystischen, regierenden Allgemeinen seine Zuflucht zu nehmen, sondern nur zu einer erzeugenden Natur. Wenn man darüber klar werden will, was die Handlungen der Menschen principiell bestimmt, so muss man vom Individuum nicht absehen; denn Nichts, das nicht im Egoismus seine Wurzel hat, hat überhaupt eine Wurzel.[1] Aber die Liebe ist ja eben die konkrete (einzelne)

---

[1] W. IX, pag. 143.

Darstellung des Allgemeinen, und wird also insofern die Basis der Ethik sein können.

Das gilt in hohem Grade von der ethischen Spekulation Feuerbach's, was wir öfters Gelegenheit gehabt haben von seinem ganzen philosophischen Denken zu sagen, es fehlt an systematischer Ausbildung. H. Benecke schreibt im Anschluss an die Schrift „Die Triarier: Dav. Strauss, Ludw. Feuerbach und Arnold Ruge“ 1852: „Es fehlt nicht als Ersatz für das Viele, das durch Sie (Feuerbach) der Welt abhanden gekommen ist, an den herrlichsten ethischen Gedanken in Ihren Werken, aber es fehlt noch eine anthropologische Ethik als ein Ganzes für sich.“[1] Sie würde stets fehlen; es ist nur ein kleiner Anfang, eine Reihe von Entwürfen, welche Grün mittheilt unter dem Titel „Zur Moralphilosophie“, Grün II, pag. 253—305. Was Feuerbach erstrebte, war eine physiologisch-psychologische Ethik,[2] aber die Thatsachen, worauf diese gebaut wird, standen weder vollständig noch geordnet vor ihm; hier zu ordnen war unserer Zeit vorbehalten.

2. Wir gehen nun dazu über, die Beweisführung darzustellen, womit Feuerbach sich vergewissert, dass jede Handlung demselben Gesetz folgt, nämlich der Determination durch die stärkste Lust. Als die Grundbestimmung bei allem Lebendigen giebt Feuerbach an: „Was lebt, liebt, wenn auch nur sich, sein Leben, will leben, weil es lebt, sein, weil es ist, aber, wohlgemerkt! nur wohl, gesund, glücklich sein; denn nur Glücklichsein ist Sein im Sinne eines lebenden, empfindenden, wollenden Wesens, ist gewolltes, geliebtes Sein. Was will, will nur — wenn anders nicht, wie beim Menschen, Wahn, Täuschung, Irrthum, Verkehrtheit sich zwischen dem Willen und dem Gegenstand des Willens einstellt — was ihm nützlich, heilsam, gut ist, was ihm wohl-, nicht übelthut, was sein Leben fördert und erhält, nicht beeinträchtigt und zerstört, seinen Sinnen gemäss, nicht zuwider ist, kurz was es

---

[1] Benecke an Fb. 1858. Grün II, pag. 45.

[2] Man sehe seine Besprechung von Knapp's Rechtsphil. 1858. Grün II, pag. 96—101.

glücklich, nicht unglücklich, nicht elend macht. Ja, Wollen und glücklich machendes Wollen, folglich glücklich sein Wollen ist, wenn man die ursprüngliche und unverfälschte Naturbestimmung und Naturerscheinung des Willens ins Auge fasst, unzertrennlich, ja wesentlich Eins. Wille ist Glückseligkeitswille.[1] So absolut, wie sich nur denken lässt, macht Feuerbach den Glückseligkeitstrieb zur einzigen Triebfeder des Willens. Ich kann freilich mein Glück nicht zum Ziel der Natur machen, und der menschliche Glückseligkeitstrieb scheint so „keinen Grund und Boden in der Natur zu haben;" ja die Natur versieht scheinbar den Menschen mit einer Menge von Trieben und Gefühlen, welche mit jenem Trieb in offenbarem Widerspruch stehen. Als solche können Ehrsucht, Groll, Hass, Rachsucht, Furcht, Geschlechtstrieb genannt werden. Aber alle sind sie Formen des Glückseligkeitstriebes, nur in einer verfehlten Gestalt! Feuerbach weist nur darauf hin, dass alle Qualen, welche diese Triebe uns bereiten, auf ihrer Unnatürlichkeit beruhen, und selbst in dieser Form bewahren sie ihre Verwandtschaft mit dem Glückseligkeitstrieb. „Wie sollte bei einem furchtsamen, ängstlichen Menschen der Glückseligkeitstrieb sich anders äussern, als in beständiger, bei jedem Tritt und Schritt vom geringsten Anlass erregter Furcht vor möglichem Unglück?[2] Zum Glück ist kein Wesen bestimmt, aber was lebt, ist eben, weil es lebt, zum Leben bestimmt. Das Leben des Lebens ist aber die Liebe.[3] Der Glückseligkeitstrieb ist der Ur- und Grundtrieb alles dessen, was lebt und liebt, was ist und sein will, was athmet und nicht mit „absoluter Indifferenz" Kohlensäure und Stickstoff statt Sauerstoff, tödtliche Luft statt belebender in sich aufnimmt.[4] Was nicht weiss, was ihm zuträglich oder verderblich ist, kann nicht existiren."[5] Das

[1] Grün, II, pag. 253.
[2] Grün II, pag. 272.
[3] W. II, pag. 394.
[4] Grün II, pag. 253.
[5] Grün I, pag. 318.

einzige Organ, durch welches die Natur zum Individuum reden kann, ist der Glückseligkeitstrieb; ich kann nicht das Gegentheil wollen von dem, was ich liebe.[1] Selbst die Wahrheit kann noch so erhaben sein, ohne Verbindung mit Lust und Schmerz wirkt sie nicht auf mich.[2] „Nur die grossen deutschen spekulativen Philosophen haben einen vom Glückseligkeitstrieb unterschiedenen, ja unabhängigen, einen horribile dictu abstrakten Willen, einen blossen Gedankenwillen erdacht.“[3]

Aber kann der Mensch denn nicht das Böse, Schmerzliche wollen? Gewiss, und zwar ganz bis zum Tode selbst. Der Glückseligkeitstrieb wirkt nicht allein als Motiv dazu, auf positive Weise das Glück zu erwerben, sondern auch dazu, von mehreren Uebeln das kleinste zu wählen, er wirkt immer und überall. „Allmächtig ist der Glückseligkeitstrieb, aber diese seine Allmacht beweist er nicht im Glück, sondern im Unglück.[4] Die allererste Bedingung des Willens ist daher die Empfindung. Wo keine Empfindung, da ist kein Schmerz, kein Leid, kein Unwohlsein, keine Pein und Noth, kein Mangel, kein Bedürfniss, kein Hunger und Durst, kurz kein Unglück, kein Uebel; wo aber kein Uebel, da ist auch kein Widerstreben, kein Sichentgegensetzen, kein Trieb, keine Bemühung und Bestrebung, sich des Uebels zu erwehren, kein Wille, Widerwille — Widerwille gegen Noth und Pein — Abscheu ist der erste Wille, der Wille, womit ein empfindendes Wesen sein Dasein beginnt und erhält. Der Wille ist nicht frei, aber er will frei sein, aber frei nicht im Sinne unbestimmter „Unendlichkeit“ und Schrankenlosigkeit, — — sondern frei nur im Sinne und Namen des Glückseligkeitstriebes, frei vom Uebel, es sei nun welches es wolle. — — Wo das Uebel nicht mehr als Uebel, der Druck des Depotismus, es sei nun welcher Art er wolle, nicht mehr als Druck empfunden wird,

---

[1] W. X, pag. 49.
[2] An Duboc 1860. Grün II, pag. 125.
[3] Grün II, pag. 256.
[4] W. X, pag. 41 f. Grün II, pag. 257 f.

da wird auch die Freiheit von diesem Uebel, diesem Drucke nicht mehr als Glückseligkeit empfunden und gewollt; wo aber ein Wesen aufhört, Glückseligkeit zu wollen, da hört es auf, überhaupt zu wollen, da verfällt es dem Blöd- und Stumpfsinn."[1] Elend, Noth, Unglück werden nur von demjenigen empfunden, welcher sich nicht darin fügen will; wenn das Leben mir nur Elend zu bieten scheint, so werfe ich es weg. „Mag auch ein lebendiges Wesen noch so elend und unglücklich sein, so lange es noch lebt und leben will, so lange ist es noch nicht vollends, nicht radikal elend, so lange gilt ihm noch das ipsum esse jucundum est. Zur vollkommenen, vollständigen Glückseligkeit gehört allerdings auch ein vollkommener und vollständiger Leib, aber deswegen ist doch auch die verstümmelte, verkrüppelte Glückseligkeit noch immer Glückseligkeit. — — Und nur, wo der Mensch seinen Kopf verliert, verliert er auch alle und jede Glückseligkeit, die Glückseligkeit überhaupt. Nur was und wo die Grenze des Lebens, nur das und nur dort ist auch die Grenze des Glückseligkeitstriebes."[2] Der Glückseligkeitstrieb ist dasselbe wie der Selbsterhaltungstrieb; ich thue ihm Genüge, wenn ich bloss meinen Trieben folge, aber, wohlgemerkt! allen, und nicht unwillkürlich einen von ihnen vorziehe;[3] denn Alles was ich von Natur bin, das und nichts mehr will ich auch sein.[4]

In dieser letzten Bestimmung zeigt sich die eigenthümliche Wechselbestimmung zwischen dem Subjektiven und Objektiven, welche wir als einen der tiefsten Züge in der Philosophie Feuerbach's nachgewiesen haben. Die Natur setzt sich nicht das Glück des Individuums zum Ziel, insofern ist die Glückseligkeit subjektiv; was ich begehre, verabscheut ein Anderer; selbst für mich ist der Werth der Lebensgüter nicht fest bestimmt. „Der Werth der Lebensgüter ist ja kein fixer, sondern, wie das Barometer, bald im Steigen, bald im

---

[1] Grün II, pag. 254. An Bolin, ebds. pag. 154. W. X, pag. 63.
[2] Grün II, pag. 260 f. W. X, pag. 41—50.
[3] W. II, pag. 394.
[4] W. X, pag. 106.

Fallen begriffen. Es ist eine triviale Wahrheit, dass wir nicht als Glück empfinden, nicht als solches schätzen, was wir immer, ohne Unterbrechung geniessen.[1] Der Mensch sammt seinem Glückseligkeitstrieb ist ein Naturwesen; wie er selbst von Natur gebaut und geformt, wie sein Körper und Geist, sein Kopf und Herz beschaffen und bestimmt ist, so ist auch seine Glückseligkeit beschaffen und bestimmt."[2] Das subjektiv Verschiedene hat eine objektiv verschiedene Wurzel, und das, womit das Individuum subjektiv zufrieden ist, ist das, was natürlich, objektiv für dasselbe zurechtgelegt wird. „Die Wünsche des Menschen, wenigstens die gegründeten, die nicht aus der Luft gegriffenen, erstrecken sich nicht über die Grenze dessen, was er seiner wesentlichen, charakteristischen Bestimmtheit nach ist. Die Wünsche des Bauern gehen nicht über den Bauernstand, die des Gelehrten als solchen nicht über den Gelehrtenstand, die des Philosophen als solchen nicht über die Philosophie hinaus. — — So will der Mensch überhaupt nichts Andres sein und haben, als er bereits ist und hat, aber in einem höhern Grade, vermehrt, gesteigert. Der Vervollkommnungstrieb ist nur der Beharrlichkeits- und Selbsterhaltungstrieb im Komparativ und Superlativ."[3] Dieses Phänomen ist das Schwungrad, welches uns über den todten Punkt hinaus führt, wo wir nur die Sklaven der Natur sind, und uns zu ihren Freiherren macht. Aber wenn wir auch noch so hoch uns über das unmittelbar Gegebene erheben, die Dinge zu Vielem benutzen, welches die Natur an sich nicht darstellen würde, so ist es doch immer die Natur, welche dies Alles erwirkt, nur vermag sie mehr und Anderes durch den Menschen als durch andere Werkzeuge; wenn wir nur wie andere Naturkörper wirken, dann sind wir die Sklaven der Natur, frei werden wir in demselben Grad, wie wir ein solches Werkzeug werden, das nicht durch andere ersetzt werden kann. Dass der Mensch wünscht, was er bereits ist

---

[1] Grün II, pag. 262.
[2] Grün II, pag. 272.
[3] W. III, pag. 358 f. Vgl. W. X, pag. 109 f.

und hat, in höherem Grad, ist wie alles Andere eine Naturbestimmung; denn er könnte nicht so wünschen, wenn nicht ein Mangel, ein Hemmniss seines Vermögens in dem verborgen wäre, was er ist.[1] In dieser Erkenntniss, dass die Natur überall und fortwährend uns unter ihre Grenze zwingt, dass aber dieser Zwang in Uebereinstimmung mit unsern Wünschen stattfinden kann, werden die Elemente zu einer wahren, aber doch stets völlig natürlichen Moral gefunden.

Die Art und Weise, auf welche Feuerbach über den gewöhnlichen Grund der Handlung zur Klarheit zu gelangen sucht, ist bei weitem nicht befriedigend, wenn wir die Forderungen erwägen, welche die Wissenschaft in unsern Tagen macht. Die Handlung, welche Feuerbach betrachtet, ist schon ein sehr verwickeltes Geschöpf, es ist nur diejenige, welche aus bewussten Motiven, durch einen Beschluss hervorgeht, diejenige welche Spencer in Princ. of Psych. I. Chapt. IX. § 218 so klassisch schildert. Bei Feuerbach fehlt gänzlich der breite physiologische Unterbau, welchen seine Zeitgenossen in England aufgeführt haben; aber wenn auch dieser Mangel an mehreren Punkten seinem Denken einen spekulativen Anstrich giebt, welcher dasselbe für die dogmatischen Anbeter der exakten Naturforschung unserer Zeit ungeniessbar macht, so darf doch nicht übersehen werden, dass dieser Mangel ein verhältnissmässig unbedeutender ist. Der Streit zwischen Deterministen und Indeterministen gilt und hat immer nur der Frage gegolten, wiefern der Mensch nur wollen kann, was er wünscht, oder auch ohne dies Motiv wollen kann. Das natürliche Motiv, räumen Alle ein, ist die Lust, und wenn davon die Rede sein soll, dass der Wille von Anderm bestimmt wird, so ist dies eben, was man unter einem freien Willen versteht. Es ist auf diesem Gebiet unmöglich, mit Wagschale und Zählmaschine zu erscheinen, man kann nicht die verschiedenen Triebe oder Reize, denen der Mensch unterworfen ist, messen, und so auch nie exakt beweisen, das der Wille

---

[1] Eine Anlage, welche entwickelt werden kann, hat erst in ihrem Superlativ ihren wahren Positiv. W. I, pag. 262.

des Menschen von der stärksten Lust bestimmt wird. Nur in diesem exakten Material bleibt Feuerbach zurück; und da gleichwohl das letzte Wort in dieser Sache stets dem rein logischen Raisonnement zufallen muss, so wird dieser Mangel kein Kapitalmangel. Es könnte vielleicht sogar sein, dass Feuerbach das entscheidende Wort gesagt hätte. Es gilt nämlich in diesem Streit von der Freiheit des Willens allein darum, die zweckmässigsten termini zu finden. Das Wort „Lust“ ist in mehrfacher Beziehung ungünstig, weil es bei einer starken Ideenassociation mit der Vorstellung von Freude, Lachen, positivem Wohlsein verbunden ist; und wenn wir das eben wollen, das uns unsers glücklichen, lachenden Daseins beraubt, so verstösst es leicht gegen die Vorstellung, zu sagen, dass dieser Willensentschluss von der stärksten Lust determinirt ist. Niemand wird indessen leugnen, dass wenn wir so unser Glück der einen oder andern sittlichen Rücksicht opfern, so haben wir es vorgezogen, sittlich zu sein, lieber als jenes Glück zu geniessen; mit andern Worten, wir haben gewünscht, sittlich zu sein. Für die Lust setzt Feuerbach den Wunsch und zeigt demnächst, dass alles Wünschen ein Glückseligkeitswünschen ist, was ihm nicht schwer fällt. Des Menschen Wünsche determiniren seinen Willen, d. h. es ist nicht, wie man bei dem Wort „Lust“ immer versucht wird zu glauben, der Genuss, den die Handlung zum Resultat hat, welcher determinirt, sondern die Lust, welche der Beschluss so oder so zu handeln einschliesst, die den Willen des Menschen determinirt. Dass und wie diese Lust, der Wunsch, zuletzt von der Lust, dem Genuss abhängt, welche die Handlung mit sich führt, das ist die eigentliche Aufgabe, welche die physiologische Psychologie zu lösen hat. Feuerbach hat das Seelenleben des Menschen in den Dichtern, Denkern, der Religion, der Kunst und dem Staatsleben studirt; die physiologische Psychologie verhält sich zu der seinigen, wie die Mühle zu der Bäckerei; nicht mit dem physiologischen, sondern mit dem psychologischen, lebendigen Menschen beschäftigt er sich, und wie der Bäcker nicht Müller zu sein braucht, sondern genug hat, wenn dieser ihm das Mehl liefert,

so hat Feuerbach genug an der Gewissheit, dass die Gedanken des Menschen physiologisch begründet sind. Er ist der Vater des Materialismus, indem er mit grösserer Kraft und besserm Glück als jeder Andere den ganzen Menschen in die Natur einrangirt; hier haben dann die Physiologen mit allen Umständen seine genaue astronomische Stellung anzugeben;[1] aber wenn Feuerbach nicht wäre, würde der Mensch aus der Natur springen, jedesmal wenn der Deckel von der Schachtel der Metaphysik gehoben würde.

3. Wir gehen nun zu der andern Aufgabe über, der ungleich wichtigeren. Der Grund aller Handlung ist der Glückseligkeitstrieb, aber was bezeichnet die Differenz zwischen einer ethischen und nicht ethischen Handlung? kann überhaupt unter dieser Voraussetzung der vollständigen Determination der Handlung durch die Glückseligkeit von einer wirklichen Moral geredet werden?

Die Feuerbach'sche Ethik ist eine grossartige Anwendung des Identitätssatzes; die Theorie der Konsequenz könnte man sie nennen. Es ist ein Gesetz in der Natur, dass nie danach gefragt wird, wie ein Ding entstanden ist. „Das Positive gilt, weil es gilt, ohne Grund, wenn auch ursprünglich ein Grund vorhanden war.“ [2] Jedes Ding muss die Folgen tragen von dem, was es ist, über sein Haupt kommt Alles, wenn es sich auch nicht selbst geschaffen hat, sondern geworden ist, was es ist, durch Ursachen, deren es nicht mächtig gewesen ist. Wie es mit den Dingen ist, so ist es auch mit dem Menschen; ebenso gewiss wie er fällt, wenn er über einen Abhang geworfen wird, mag sein Feind es thun oder er selbst, ebenso gewiss wie er seinen schwächlichen Leib tragen muss, wenn er ihn auch von der Geburt hat, ebenso gewiss wird der Mensch genöthigt sein, die Konsequenzen seiner Handlungen zu tragen, mögen sie frei oder gezwungen sein.[3] Diese Konsequenzen wirken erziehend; wenn ich mich

[1] Siehe Grün II, pag. 308.
[2] W. VI, pag. 151.
[3] W. X, pag. 109, 93.

von der Natur so erziehen lasse, dass ich erfahre, welche Mittel mich am besten zu dem Ziel führen, das ich erstrebe, dann erwerbe ich Einsicht und werde also klüger. Aber zwischen dem Verständniss für eigenen Vortheil, dem Egoismus im rohen Sinne, und dem Moralischen herrscht alte Feindschaft. Ich werde doch nicht allein klüger, wenn ich zu realisiren lerne, was zu meinem eigenen Vortheil dient; ich werde auch klüger, wenn ich jede andere Absicht zu realisiren lerne. Die Klugheit ist an und für sich sittlich indifferent und kann sowohl dem Guten als auch dem Bösen dienen. Aber für die Moralität selbst ist doch bisweilen die Klugheit zu einem weniger bedeutenden Moment gemacht worden, das Sittliche beruht allein auf dem Willen. Natürlich gilt es, dass derjenige, welcher das Gute will, sich sittlich fühlt; aber Feuerbach will doch einschärfen, dass man sich nicht sittlich fühlen darf allein auf dem Konto seines guten Willens, sobald man entdeckt, dass man nicht versteht, das Gute zu thun.[1] Wenn du einem Andern helfen willst und so dumm oder unwissend bist, dass du statt dessen ihm schadest, so musst du dich darin finden, dass er dir dankt für das, was du gethan hast, und nicht für das, was du wolltest; es ist nicht genug, das Gute zu wollen, man muss auch verstehen, es zu thun; wenn man es damit genug sein lässt, den guten Willen zu fordern, so wird das Gute nur selten gethan werden; Jeder, können wir sagen, soll seine Pflicht thun, so weit und so gut er vermag; aber er soll auch stets lernen, sie besser zu thun; wenn er das nicht kann, hilft ihm sein guter Wille nicht das Geringste, er muss die Konsequenzen seiner unklugen Handlung tragen. Was die Handlung betrifft, gilt nur der Wille, nicht der Wunsch, nicht das einzelne Ding, sondern das wirklich existirende Ding mit allen seinen Folgen, wie wir es oben in der Theogonie entwickelt sahen. Feuerbach's moralischer Grundsatz könnte daher so ausgedrückt werden: Nur das Wahre ist gut, und das Wahre ist nothwendig gut.

[1] Die Kanzel-Moralisten 1835. Grün I, pag. 328 f.

Wenn der Glückseligkeitstrieb Alles bestimmt, so scheint es, als müsste die Klugheit in den Dienst des Egoismus treten, da der Glückseligkeitstrieb individuell ist. Er nimmt die Erfahrung in seine Dienste, der Mensch wird klug, aber stets klug auf seinen eigenen Vortheil. Dies stimmt nicht mit der Bestimmung, welche Feuerbach schon im Jahre 1830 von dem sittlichen Willen gab, und welche er seitdem nicht aufgegeben hat. „Der Mensch, wie er nicht liebt, bloss für sich ist, ist da nur noch ein natürliches Wesen, sein Sein ein natürlich selbstständiges, unvermitteltes; aber das sittliche, das Menschenwesen des Menschen ist eben, sein blosses natürliches Selbstsein aufzugeben, einen Grund seines Seins sich zu setzen, durch ein Andres zu sein, in dem Sein eines Andern den Grund seines Seins zu haben."[1] Die Liebe zu einem egoistischen Trieb zu machen, ist sophistisch. Demjenigen, welchen ich liebe, wohlzuthun, ist mir eine Freude; ich erweise ihm doch nicht Gutes, weil es mich freut, sondern weil es ihn freut. Ich freue mich über meinen Entschluss, meinen Geliebten zu erfreuen. Der hier thätige Egoismus liegt darin, dass ich beschliesse infolge meines Wunsches; aber unter Egoismus versteht man richtig nur das Gefühl, welches mich selbst mir wünschen lässt; es hängt also von dem Inhalt des Wunsches ab, welcher (verhältnissmässig) gleichgiltig ist für die andere Betrachtung, wo es nur darauf ankommt, dass ich wünsche. Aber doch ist die Liebe nicht als Trieb auf das Moralprincip verwendbar. Ich kann einen Andern auf egoistische Weise lieben, so dass er nur das Mittel wird, meinen Trieb zu befriedigen. Der Andere kann faktisch meine Liebe haben, besitzen, ohne dass ich ihm dafür einräume, in der Praxis oder in der Theorie, zu dieser Liebe ein Recht zu haben; ich bin nicht egoistisch, solange ich liebe, aber ich bin egoistisch in Bezug auf die Dauer meiner Liebe. Meine Liebe erklärt vielleicht heute, dass ich den Grund meines Wesens in B habe, aber morgen ist es vielleicht ganz anders, und dann verliert B sein Recht, von mir als ein A gleich-

[1] W. III, pag. 14.

gestelltes Wesen behandelt zu werden. Als Moralprincip ist die Liebe nicht der berauschende Trieb, sondern das logische Identitätsbewusstsein, worauf Feuerbach überall so grosses Gewicht legt. Jeder Satz muss, um wahr zu sein, identisch sein. Daraus folgte erstens die wichtige Bestimmung für den moralischen Menschen, dass er willig die Folgen seiner Handlung auf sich nehmen muss; wenn er die Handlung gethan hat, muss er wissen, dass er nicht sie allein gewollt hat, sondern auch alle ihre natürlichen Konsequenzen, und dann kann er nicht später sich selbst widersprechen, indem er sich weigert, sie auf sich zu nehmen. Nach demselben Satz gilt es, dass dasselbe für Andere gelten muss, was für mich gilt; — NB. wenn ich die Gleichstellung der Andern mit mir einräume. So ganz ohne Weiteres kann ich nicht anders als einräumen, dass die Andern ebenso gut existiren wie ich; ich kann nicht Andern dieselbe Anerkennung verweigern, welche die Gegenstände überhaupt in ihrer Materialität mir abzwingen; im Kampf ums Dasein messe ich meine Kräfte mit denen Anderer, und lerne vielleicht sie zu respektiren, aber erkenne ich sie deshalb als ebenso existenzberechtigt an wie mich selbst? Feuerbachs metaphysische Anerkennung der Sinnlichkeit beruhte darauf, dass die leblosen Dinge ausser mir dieselbe Realität hatten, wie die andern Menschen ausser mir, und da ich nicht unterlassen kann, die Gleichstellung dieser mit mir anzuerkenen, so musste ich auch die ebenbürtige Realität der Dinge überhaupt anerkennen. Die Moral ist nur der durchgeführte Beweis dafür, dass ich die Wesensidentität der Andern mit mir anerkenne, dass ich infolge des Identitätsgesetzes einfach auf Andere überführe, was ich in mir selbst finde und worauf ich baue. Das moralische Verhältniss tritt erst hervor, wenn der Mensch mir heilig ist; in mir aber ist mir nur meine Glückseligkeit heilig. Kann denn die Moral, die Pflicht dies tragen, verschwindet nicht die Pflicht, wenn die Glückseligkeit das Ziel ist? Allen diesen Befürchtungen macht Feuerbach schnell ein Ende, indem er zeigt, dass die Pflicht nur die einzige Grundlage hat, dass der Mensch, welcher in sich die Glückseligkeit heilig hält, durch das

Identitätsbewusstsein sich gezwungen fühlt, sie auch in den Wesen anzuerkennen, welche er im Uebrigen mit sich identisch glaubt. Wir zeigen dann zuerst, dass Feuerbach die Pflicht auf fremden Glückseligkeitstrieb reducirt, und dann, dass er meint, die Natur selbst müsse den Menschen zwingen, seine und Anderer Indentität überall festzuhalten, in Freude wie in Schmerz.

So lange ich meine Glückseligkeit in egoistischem, unsittlichem Sinne suche, will ich den Menschen ausser mir zu überlisten versuchen, wenn ich dazu Gelegenheit finde, und ihn für meine Zwecke benutzen, ohne zu fragen, ob es ihm gefällt. „Ich will“ sagt mein Glückseligkeitstrieb; „du sollst“ sucht Alles ausser mir zu sagen; Alles sucht meinem Glückseligkeitstrieb Schranken zu setzen; aber dieser bewaffnet sich mit den Waffen des Verstandes, der Verschmitztheit und der Leidenschaft und hält bei gegebener Gelegenheit fest an seinem „ich will“. Damit das moralische Verhältniss hervortreten soll, darf dies nicht stattfinden; dies „ich will“ darf nicht ausgesprochen werden, sondern des Andern „du sollst“ muss als eine überlegene Forderung anerkannt werden. Dieses „du sollst“ ist Kant's kategorischer Imperativ; aber wie fundamental er auch ist, so widerstreitet er doch keineswegs dem Glückseligkeitstrieb. „Die Moral kann nicht von dem Glückseligkeitsprincip abstrahiren; verwirft sie auch die eigene, so muss sie doch die fremde Glückseligkeit anerkennen, widrigenfalls fällt der Grund und Gegenstand der Pflichten gegen Andere, fällt selbst die Basis der Moral weg; denn wo kein Unterschied zwischen Glück und Unglück, zwischen Wohl und Wehe, da ist auch kein Unterschied zwischen Gut und Böse. — — Es sind, sagt Kant, zwei ganz verschiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben, oder unser Wohl und Wehe in Betrachtung ziehen. Ja wohl, wenn wir nur in Beziehung auf uns selbst, aber nicht, wenn wir es in Beziehung auf Andere betrachten. Denn dasselbe, was in Bezug auf den Andern, den Leidenden, ein Wohl oder Wehe, ist in Bezug auf mich, den Thäter, ein Gutes oder Böses. Wer wehe thut, Uebel zufügt mit

dem Willen, dem Vorsatz, Uebles zu thun, der ist ein Bösewicht, wer dagegen wohlthut, nicht zufällig, sondern vorsätzlich, der ist ein Mensch von gutem Willen. Es ist daher richtig, was Kant sagt: „das Gute oder Böse bedeutet jederzeit eine Beziehung auf den Willen und auf die Handlungen“, aber unrichtig, was er hinzusetzt: „nicht auf den Empfindungszustand der Person.“ Allerdings nicht auf die Person des Handelnden, sondern die des Leidenden.[1] Ueberdies ist der Streit zwischen Pflicht und Glückseligkeit kein Streit zwischen verschiedenen Principien, sondern nur zwischen demselben Princip in verschiedenen Personen, zwischen eigener und fremder Glückseligkeit.“[2]

Es könnte nun hier natürlich der Nachweis geliefert werden, dass alle verschiedenen Pflichten diese fremde Glückseligkeit zum Inhalt haben. Aber theils halte ich es für genügend einleuchtend für Jeden, dass es sich hiemit genau so verhält, theils hat Feuerbach selbst bald in diesem, bald in jenem Briefe, bald in einem Zusammenhang, bald in einem andern nur rein beispielsweise verschiedene Pflichten, wie Gerechtigkeit, Ehrlichkeit u. s. w. benutzt, um sein Princip zu verdeutlichen; er hat mit andern Worten selbst sein Princip als selbsteinleuchtend angesehen. Wir lassen es daher ohne Bedenken mit dem Gesagten bewenden und werden Feuerbach jetzt in seinem Nachweis folgen, dass es zur Naturbestimmung des Menschen gehört, die fremde Glückseligkeit als ebenso giltig anzusehen wie seine eigene, d. h. nur Ruhe finden zu können, wenn seine Handlung davon Zeugniss giebt, dass Ich und Du identische Wesen sind. Die Frage wird: „Wie reimt sich denn nun eben der gute Wille gegen sich selbst mit dem guten Willen gegen Andere, der eigennützige Glückseligkeitstrieb mit der Uneigennützigkeit fordernden Moral zusammen? Wie das Recht innerhalb äusserlicher, peinlicher, erzwinglicher Schranken, so setzt die Moral innerhalb innerlicher, herzlicher, freiwilliger Schranken

[1] W. X, pag. 67—68.
[2] W. X, pag. 71.

den Glückseligkeitstrieb des Ich mit dem Glückseligkeitstrieb des Du, des Andern, in Uebereinstimmung."[1] Dies wird durch die Liebe möglich. „Meine Glückseligkeit ist unabsonderlich von meiner Individualität, sie ist nur die meinige, nicht deine, so wenig als die Haut, in der ich stecke, die deinige ist. Aber doch ist ein grosser Unterschied zwischen der Haut des Hottentotten und der Haut eines Königsbergers oder Römers, zwischen dreckverschlossenen und geöffneten, gelüfteten Hautporen, zwischen der Selbstliebe, die eins ist mit der Liebe zum Unrath und Ungeziefer, und der den Unrath von sich unterscheidenden und absondernden Selbstliebe, kurz zwischen stinkender und wohlriechender Selbstliebe."[2] Diesen Unterschied des Egoismus, welcher Andern so grosse Schwierigkeit verursacht, weil sie das Gewicht darauf legen, dass doch Alles Egoismus, eigene Lustbegier ist, benutzt Feuerbach in ausgedehntem Masse, indem bei ihm der Egoismus nur darin liegt, dass das Ich wünscht, während das ethische Interesse in dem Inhalt des Wunsches ruht. Er nennt es selbst ein neues, bisher nicht in Betracht gezogenes Prädikat, welches er dem Glückseligkeitstrieb beilegt, indem er ihn moralischen Glückseligkeitstrieb nennt. „Die gemeinen Einwürfe und Widersprüche gegen den Glückseligkeitstrieb beweisen nichts weiter, als dass es für den Menschen keine Glückseligkeit ohne Vernuft und Moral giebt."[3] Die Pflichten gegen sich selbst entspringen daraus, dass der Mensch nicht nur einem einzelnen Trieb, sondern allen seinen Trieben so folgen will, dass der eine den andern nicht beeinträchtigt; er wird dadurch gezwungen werden, den einzelnen Trieben Schranken zu setzen. Auf dieselbe Weise erhält der Mensch Pflichten auferlegt für sein Auftreten in der Aussenwelt. Dass man die Glückseligkeit rangirt, könnte merkwürdig scheinen; denn wenn der Hottentotte in seinem Elend sich glückselig fühlt, wie kann man es ihm dann zur Pflicht machen, eine andere zu suchen;

[1] W. X, pag. 66.
[2] Grün II, pag. 281.
[3] Grün II, pag. 276.

muss ihm nicht eben die Triebfeder der Glückseligkeit fehlen, um einer solchen Pflicht zu folgen? Hierauf antwortet Feuerbach: „Es ist zwischen dem Wohlbefinden des Schmutzigen und dem Wohlbefinden des Reinlichen nicht nur ein relativer und subjektiver, sondern auch ein objektiver, wirklicher, gegenständlich begründeter, thatsächlicher Unterschied vorhanden. Es ist etwas ganz Anderes, ob ich das Ueble gut finde, richtiger ausgedrückt, nicht als Uebles empfinde und erkenne, weil ich es gewohnt bin und nichts Besseres kenne, oder ob ich das Gute selbst geniesse. — — Gestank nicht mehr riechen, ist soviel wie überhaupt nicht mehr riechen; aber wie viele Genüsse, wie viele wohlthätige — freilich auch entgegengesetzte — Nervenerregungen entbehrt der, der nur einen abgestumpften oder gar keinen Geruch hat! — — Jede vermittelst der Seife der Kultur dem Einfluss von Luft und Licht neugeöffnete Pore unserer Haut ist auch eine neue Quelle von Tugend und Glückseligkeit.“[1] Man kann das Moralische, welches den Egoismus zügelt, zugleich subjektiv und objektiv bestimmen. „Das moralische Ueber ist das Ideal, das sich jeder Mensch setzen muss, um etwas Tüchtiges zu werden; aber dieses Ideal ist und muss sein ein menschliches Ideal und Ziel.“[2] Die reale Thatsache, welche die fremde Glückseligkeit mit der eigenen verbindet, welche dem Individuum Respekt vor dem Andern und seiner Glückseligkeit aufdringt, ist die Liebe, vom Geschlechtstrieb bis zur höchsten Form; es kann von ihr gesagt werden — so real ist sie — dass nicht der Mensch sie hat, sondern sie den Menschen.[3] „Ich bin Ich nur durch Dich und mit Dir. — — Weiss ich, dass ich Mann bin und was der Mann ist, wenn mir kein Weib gegenübersteht? Wo ausser dem Ich kein Du, kein anderer Mensch ist, ist auch von Moral keine Rede, nur der gesellschaftliche Mensch ist Mensch.“[4] In

---

[1] Grün II, pag. 283.
[2] W. VIII, pag. 137.
[3] W. VII, pag. 27.
[4] Grün II, pag. 287.

dieser Anerkennung dessen, dass nur der gesellschaftliche Mensch Mensch ist, haben wir ja den charakteristischen Grundzug in der Philosophie Feuerbach's; mit Recht sagt er: „Wie wenig genirte sie (die vorangegangenen Philosophen) das andere Ich? Ich für mich selbst allein — kein Einwand, keine Opposition, keine Ahnung eines Andern störte diese selige Identität. Dass es ein anderes Ich noch gebe, das machten sie erst hinterdrein zufällig oder durch Klügelei ausfindig."[1]

Die Anerkennung dessen, dass es für uns keine Glückseligkeit ohne Moral giebt, wird durch diese Betrachtungen vermittelt; sie bedeutet, dass es keine Glückseligkeit giebt ohne ein Du. Der Mensch beginnt damit, Andere nöthig zu haben, um seine eigenen Triebe zu befriedigen, namentlich den Geschlechtstrieb, eine Empfindung, deren Bedeutung Feuerbach nicht genugsam einschärfen kann; aber er fühlt sich ursprünglich an diese Andern nicht gebunden, ausser eben sofern er ihrer bedarf. „Die Moral aber besteht eben nur darin, dass ich dasselbe, was ich in der Beziehung auf mich selbst unbedenklich gelten lasse, auch in der Anwendung und der Beziehung auf Andere gelten lasse, bekräftige und bethätige.[2] Gut und moralisch ist dasselbe. Gut ist aber nur, wer Andern gut ist. Aber wie kommt denn um's Himmels willen der Mensch von seinem egoistischen Glückseligkeitstrieb aus zur Anerkennung der Pflichten gegen andere Menschen? Darauf ist zu erwidern, dass diese Frage schon längst die Natur selbst entschieden und gelöst hat, indem sie nicht nur einen einseitigen und ausschliesslichen, sondern auch zwei- und gegenseitigen Glückseligkeitstrieb hervorgebracht, einen Glückseligkeitstrieb, den man nicht an sich selbst befriedigen kann, ohne zugleich, selbst nolens volens den Glückseligkeitstrieb des andern Individuums zu befriedigen, kurz einen männlichen und weiblichen Glückseligkeitstrieb, also infolge dieses dualistischen Glückselig-

---

[1] An Bolin 1860. Grün II, pag. 120.
[2] Grün II, pag. 293.

keitstriebes das Dasein des egoistischen Menschen an das Dasein anderer Menschen, wenn auch nur seiner Eltern, seiner Brüder und Schwestern, seiner Familie gebunden ist, so dass der egoistische Mensch ganz unabhängig von seinem guten Willen schon von Mutterleibe an die Güter des Lebens mit seinem Nächsten theilen muss, schon mit der Muttermilch also, mit den Elementen des Lebens auch die Elemente der Moral einsaugt, als da sind Gefühl der Zusammengehörigkeit, Verträglichkeit, Gemeinschaftlichkeit, Beschränkung der unumschränkten Alleinherrschaft des eigenen Glückseligkeitstriebes.“ [1] Dies muss man wohl merken, dass der rein egoistische Glückseligkeitstrieb, um moralisch zu werden, nur begrenzt und nicht aufgehoben werden soll. Ueber eine gewisse Grenze hinaus wird es immer gelten, dass man sich selbst am nächsten ist. „Die Grundlage des Lebens ist auch die Grundlage der Moral. Wo du vor Hunger, vor Elend keinen Stoff im Leibe hast, da hast du auch in deinem Kopfe, deinem Sinne und Herzen keinen Grund und Stoff zur Moral. — — Wollt ihr daher der Moral Eingang verschaffen, so schafft vor Allem die ihr im Wege stehenden, materiellen Hindernisse hinweg. [2] Sinnlich ist der Reiz zum Laster, aber sinnlich ist auch der Ekel vor den Folgen des Lasters; kurz, sinnlich ist das verweichlichende, entmannende, knechtende, thatlose Laster der Wollust, aber sinnlich ist auch die kräftigende, befreiende, anstrengende, abhärtende, mühevolle Turnkunst der Tugend. — — Die Moral vermag nichts ohne Gymnastik und Diätetik.“ [3] Mit diesem sinnlichen Fundament scheint es indessen von neuem um die Moral geschehen zu sein; denn wie soll man von diesem aus erklären können, dass die Pflicht, der Respekt vor der Glückseligkeit Anderer über den eigenen Glückseligkeitstrieb Jemandes über die Grenze des Lebens hinaus siegen kann? „Wer wird es leugnen wollen, dass es auch Menschen giebt, die lieber

---

[1] Grün II, pag. 289.
[2] Grün II, pag. 286.
[3] W. X, pag. 111, 113.

Hunger leiden, oder selbst Hungers sterben, ehe sie sich eines verbrecherischen Schurkenstreiches schuldig machen? — — Aber solche Menschen haben doch in ihrer frühern Lebensstellung, vielleicht schon von Kindheit an, Zeit und Gelegenheit gehabt, an noch ganz andere Dinge und Genüsse zu denken, als nur an Essen und Trinken, und in diese andern Dinge so sich einzuleben und einzuüben, dass sie ihnen so unentbehrlich geworden sind, wie das tägliche Brot. — Gewohnheit ist das Geheimniss der Tugend." [1] Diese Gewohnheit ist für Feuerbach recht ein eigenthümliches Ding; denn sie ist die Gewohnheit, in Andern mit sich selbst identische Wesen zu sehen, und die Gewohnheit, von diesem seinem Identitätsbewusstsein sich bestimmen zu lassen. Die letzte Bestimmung macht das Gute von einem äussern Zufälligen, welches ich unterlassen würde, wenn es mir passte, zu einem innern Nothwendigen, und als solches erhält diese Gewohnheit den Namen Gewissen. Die erste Bestimmung bezieht sich auf die Reihe von Erfahrungen, welche mich davon belehren, dass die Andern Wesen sind wie ich selbst, welche leiden und erfreut werden durch dasselbe wie ich. Diese Erfahrungen sind, dass ich Strafe erhalten, Schmerz empfunden habe als Konsequenz von Handlungen, welche in die Glückseligkeit Anderer eingreifen, oder Lust als Konsequenz von Handlungen, welche sie förderten. Dass ich die Glückseligkeit Anderer respektiren s o l l, dass diese mit andern Worten ein Recht hat, bedeutet in der Sprache Feuerbach's, dass ich selbst meine eigene Glückseligkeit will und in den Andern Wesen sehe, welche mit mir identisch sind. „Wesen, mit welchen der Mensch die Geschlechts-, die Blutsgemeinschaft verschmäht, verweigert er auch die Rechtsgemeinschaft. — — Das Recht ist nichts Andres, als der auf das Band der Blutsverwandtschaft, der physischen Gattungs- oder Geschlechtsgleichheit gegründete, nicht ein-, sondern zwei- oder gegenseitige Egoismus — die durch die Anerkennung der Selbstliebe Anderer sich selbst Anerkennung, Geltung verschaffende und sichernde

[1] Grün II, pag. 286.

Selbstliebe des Menschen.[1] Die eigene Glückseligkeit ist allerdings nicht Zweck und Ziel der Moral, aber ihre Grundlage, ihre Voraussetzung. Wer ihr keinen Platz in der Moral einräumt, wer sie hinauswirft, der öffnet diabolischer Willkür die Thür; denn nur aus der Erfahrung meines eigenen Glückseligkeitstriebes weiss ich, was gut oder böse ist, was Leben oder Tod, was Liebe oder Hass ist und wirkt, reiche ich daher dem Hungernden nicht statt Brotes einen Stein, dem Durstenden nicht statt Trinkwassers Scheidewasser.“[2] Die Anerkennung dessen, dass das, was mein Glückseligkeitstrieb fordert, auch derjenige Anderer fordert, welche in diesen Citaten ausgesprochen ist, ist das, was das Recht moralisch macht; was das Recht als ein besonderes Feld innerhalb der Moral ausscheidet, ist, dass in dieser noch kenntlich ist, auf welchem Wege der Mensch zur Anerkennung der Identität der Andern mit ihm selbst gelangt. Man kann hier noch verspüren „die Püffe seiner Brüder und die Kniffe seiner Schwestern, die dem unbeugsamen Starrsinn des Egoisten Mores lehren, dass auch der Glückseligkeitstrieb der Andern ein berechtigter ist.[3] Das Recht ist auch Moral, aber Moral, deren Gebiet ein so bestimmtes und begrenztes, dass ihre Pflichten nur beachtet werden können, weil ihre Nichtbeachtung mit peinlichen oder bürgerlichen Strafen verbunden ist, darum, wie die Geschichte beweist, die älteste, aber heute noch, wenn auch nicht in der Theorie, doch im Leben giltige und wirksame Moral. — — Peinliche Zwangs- und Strafmittel stehen nun allerdings im schreiendsten Widerspruche mit dem Glückseligkeitstriebe, aber doch nur mit dem des Leidenden, nicht mit dem der sie Ausübenden. Wer aber einmal nicht gut und freiwillig den Glückseligkeitstrieb der Andern anerkennt, ja selbst geradezu verletzt, der muss es sich auch gefallen lassen, wenn sie an ihm das Wiedervergeltungsrecht, das Recht des Rhadamantes, des furchtbaren

---

[1] W. IX, pag. 172.
[2] Grün II, pag. 293.
[3] Grün II, pag. 289.

Höllenrichters ausüben, wenn sie überhaupt zur Vorsorge für die Zukunft ihm und seines Gleichen gegenüber — und gegebenen Falls ist jeder Mensch möglicherweise seines Gleichen — ihr Gut und Blut nicht dem wehrlosen guten Willen der Moral, sondern dem bis an die Zähne bewaffneten Rechte zum Schutze anvertrauen". [1]

Wir sind nun auf einen Punkt gekommen, wo es muss erwiesen werden können, ob überhaupt ein Unterschied ist zwischen der empirischen Moral des gewöhnlichen Utilitarianismus und derjenigen, welche Feuerbach giebt. Bain's Lehre von der Autorität, welche in dem Bewusstsein des Menschen durch die äussere Autorität aufwächst, finden wir ebenfalls bei Feuerbach; das Instinktive in der Thätigkeit des moralischen Gefühls wird von Darwin und Spencer durch die Vererbungs- und Evolutionstheorie erklärt; diese Erklärung findet sich nicht bei Feuerbach, ist aber doch Fleisch von seinem Fleisch und Blut von seinem Blut. Aber welcher Faktor bildet nun den Uebergang von dem Autoritären, dem Klugen und Mächtigen und von dem Instinktiven zu dem sittlich Verpflichtenden? Nach Bain und Spencer kann ich verstehen, dass die eine oder andere Handlung dazu gebracht werden kann, rein instinktiv meine Lust zu wecken, ich kann verstehen, dass ich dazu kommen kann, rein instinktiv Unlust zu fühlen bei dem blossen Gedanken an die Unterlassung dieser Handlung; und ich kann verstehen, dass diese Unlust so gross werden kann, dass sie das determinirende Motiv wird. Aber ich kann nicht verstehen, dass ich diese Unlust von meinem subjektiven Ich auf den objektiven Gegenstand übertragen und sagen kann, dass ich mich zu dieser Handlung verpflichtet fühle. Hier ist es nun Feuerbach's originaler Gedanke, dass wie ich überall verpflichtet bin, den Identitätssatz anzuerkennen, so, aber auch nur so, bin ich verpflichtet, sittlich zu handeln. Alle Moral beruht auf der Anerkennung des Ich ausser mir; auf der aus dieser Anerkennung folgenden Nothwendigkeit, dass das, was für mich gilt, auch für das andere

[1] Grün II, pag. 290.

Ich gelten muss. Und diese Anerkennung des andern Ich, welche zu vermitteln allen Andern so schwer gefallen ist, löst Feuerbach leicht und einfach mit dem einen Wort: Liebe!

Wie die verschiedenen ethischen Probleme durch dieses Hervorziehen des Identitätsbewusstseins ihrer Lösung entgegengeführt werden, davon darf man bei Feuerbach nicht zu viele Beispiele suchen. Seine Ethik ist ja nur ein Bruchstück. Der psychologische Grund, auf dem er baut, ist der, dass die Identität wie alles Andere ihre starke emotionelle Bedeutung hat; es verursacht uns Lust, ihr zu folgen, Unlust, sie zu brechen; als solches ist das Identitätsbewusstsein stark genug, in aller theoretischen Forschung die Forderung der Giltigkeit der Kausalität aufrecht zu halten. Feuerbach's Bedeutung für die Ethik ist nun wesentlich nur die, dass er die Ethik, die praktische Wissenschaft, auf die nämliche Basis gründet; diese Bedeutung ist aber auch gross genug. Um sein Ziel zu erreichen, wendet er den Satz der Kausalität auf das sittliche Problem an, den man bisher davon fern zu halten gesucht, auch für den Willen zu gelten, soweit es das Gefühl der Verantwortung betraf. Wir haben bisher uns mit Feuerbach's Versuchen beschäftigt, das Pflichtgefühl zu begründen, die Verantwortung in objektivem Sinne, nämlich den Respekt vor dem Recht Anderer; es fehlt dazu noch das subjektive Komplement, der sogenannte freie Wille.

4. Die Lehre von dem freien Willen ist nur von sittlicher Bedeutung, insofern man in ihm die logische Prämisse sieht für das Gefühl der Verantwortung. Für die Erkenntniss des Willens des Menschen kann es ja von vornherein ganz gleichgiltig sein, ob der Wille frei ist oder nicht. Was die Erkenntniss uns als das Wahre anzunehmen bewegen wird, hat Feuerbach, wie oben entwickelt ist, gezeigt, es ist die Determination; in sittlicher Hinsicht kommt es nun darauf an, zu zeigen, was für eine Freiheit dieses Gefühl der Verantwortung fordert. Wir haben gerade das Recht dadurch aufkommen sehen, dass die faktischen Verhältnisse dem Individuum (in rein äusserem Sinne) eine Anschauung von den Menschen ausser ihm aufdrangen, gegen welche er nicht ohne

(innern) Widerspruch handeln konnte. Aber noch ist die Frage unbeantwortet: wie kann der Mensch die Berechtigung einer Strafe anerkennen, welche ihm als Konsequenz einer Handlung auferlegt wird, zu der er determinirt, d. h. nothgedrungen war? Wir sammeln die Aussprüche Feuerbach's hierüber in drei Punkte: 1) Worin besteht das Freiheitsgefühl? 2) Worin wird die Vorstellung von der phantastischen Freiheit begründet? 3) Das Identitätsbewusstsein begründet das Gefühl der Verantwortung.

Feuerbach räumt ein, dass der Mensch sich nicht verantwortlich fühlen kann für eine Handlung, zu welcher er sich gezwungen fühlt. Aber wenn er auch so einräumt, dass die sittliche Handlung vor dem Menschen nicht als erzwungene stehen darf, so erkennt er doch damit nicht einen Beweis für die Existenz eines freien Willens an. Die Thatsache, welche wir erklären werden, ist bloss die, dass der Mensch unter der sittlichen Handlung sich frei fühlt und daher einen freien Willen „annehmen“ kann. Hier haben wir den Angriffspunkt bei Feuerbach, wo wieder die alte Bestimmung der Grenze als positiv von Wichtigkeit wird. — Annehmen! das ist es![1] „Ich erinnere an ein berühmtes Beispiel aus der Geschichte der Philosophie, nämlich an den Magnet, der, wenn er Bewusstsein oder Gefühl hätte, auch glauben würde, dass er von selbst oder mit Freiheit sich stets nach dem Norden richte, weil diese Richtung eben seiner Natur entspricht, und Freiheit ist die Heimat des Menschen, oder richtiger umgekehrt, die Heimath des Menschen ist seine Freiheit.“[2] Wie kommt der Mensch dazu, sich für frei zu halten? das allein ist die Aufgabe.[3] „Frei (zufällig, willkürlich) ist eine Handlung, wenn sie nicht der Totalität des handelnden Wesens entspricht, nothwendig, wenn sie dieser entspricht. Nur das Adäquate, das Vollkommene ist nothwendig.[4] Alles was geschieht vom Grössten bis zum Kleinsten, geschieht nothwendig,

[1] Siehe Nachgel. Aphor. Grün II, pag. 318 d. letzt. Aphor.
[2] An Duboc 1853. Grün II, pag. 33 f. und die folgenden Briefe.
[3] Grün II, pag. 318.
[4] W. V, Anm. 53, pag. 222.

folgt aus einem gegebenen, zureichenden Grund.[1] Aber erst die Nothwendigkeit, die im Einklang mit meinem Wesen und Willen steht, ist eine herzliche, innige, willige, wonnige, mit meinem Ich identische und insofern oder in diesem Sinne frei, während die Nothwendigkeit der unbezähmbaren Begierde eine gehässige, feindselige, unmenschliche, unglückliche ist. Frei ist der Vogel in der Luft, der Fisch im Wasser, frei ist jedes Wesen da, wo es sich in Uebereinstimmung mit seinem Wesen befindet und handelt — so auch der Mensch."[2] Jene andere Freiheit (Zufälligkeit) ist eine Ausnahme, von welcher ich in speciellen Fällen bei der Beurtheilung einer Handlung Gebrauch mache; das eigentliche Freiheitsgefühl ist das Gefühl des Freiseins von Zwang, welches hervortritt, wenn man innerhalb der Grenzen seines Wesens bleibt. „Nur der Mensch ist Etwas, der innerhalb seiner Grenzen bleibt, der nicht mehr sein will, als er ist und sein kann;"[3] und diese Einheit des Innern und Aeussern, der Zehrung und Nahrung, des Triebes und Gegenstandes, des Wesens und der Handlung, der Pflicht und Neigung, des Gesetzes und Willens, und sonst Nichts ist Freiheit;[4] das ist: „Durch die Vernunft zum Besten bestimmt werden, ist der höchste Grad der Freiheit.[5] „Der Mensch ist frei," ja wohl! aber nur da, wo er nicht unfrei, nicht Sklave seiner Vorurtheile ist.[6] Wer sich selbst nicht folgt, hat kein Gesetz.[7] Freiwillig ist nur das, wovon das Princip in dem Handelnden selbst liegt.[8] Aber wir dürfen nicht vergessen: „Das Freie in Gedanken, das Freie in und an sich ist in seiner Aeusserung, seiner Erscheinung, seiner Offenbarung für uns das Nothwendige."[9]

---

[1] W. X, pag. 88 f.
[2] W. X, pag. 76—77.
[3] Grün II, pag. 316.
[4] Grün II, pag. 34 f.
[5] W. V, pag. 158.
[6] W. X, pag. 87.
[7] Kapp pag. 138.
[8] W. V, pag. 52.
[9] W V, pag. 228, Anm. 61.

„Der Wille, das Idol des moralischen Supranaturalismus, verhält sich zu den sinnlichen Trieben und Neigungen gerade so wie die Vernunft, die ja seine Voraussetzung ist, sich zu den Sinnen verhält — also wie die Gattung zu den Arten oder den einzelnen Individuen. Ein Beispiel. Wer, wie der Wilde, ohne an die Folgen zu denken, so lange fortisst, bis Alles rein aufgefressen, ist ein Sklave der Fressbegierde. Wer durch die Vorstellung der Zukunft das Mass des gegenwärtigen Genusses bestimmt, isst mit Freiheit und Vernunft. Aber so wenig die Zukunft etwas der Gattung nach oder an sich Uebersinnliches, obwohl sie über diesem sinnlichen Augenblick schwebt und für mich nur ein Objekt des Denkens ist, so wenig ist es der Wille, durch den ich mich über diese sinnliche Begierde erhebe; ich mache im Willen nur mein sinnliches Wesen überhaupt oder im Ganzen gegen eine bestimmte Art der Sinnlichkeit, die sich zu meinem absoluten Wesen aufwerfen will, geltend. Wenn ich im Trinken mich beschränke, um mich nicht zu betrinken, ist diese Selbstbeschränkung und Selbstbestimmung ein Beweis einer übersinnlichen Kraft? Nein, denn ich beweise nur dadurch, dass ich ausser und über der Gurgel auch noch einen Kopf habe, dessen normale, mein Ich selbst begründende Thätigkeit ich nicht durch die Einflüsse meiner Gurgel aufgehoben wissen will."[1] Der Wille besteht also darin, dass wo verschiedene Motive mit einander kämpfen, da ist mein Wunsch das entscheidende. Der Wunsch wird wieder durch die Einsicht in die Konsequenzen der Dinge für meine Lust und Unlust bestimmt. Wenn diese Einsicht erschöpfend gewesen ist, so wird der Augenblick nicht kommen, wo ich getäuscht werde und andere Folgen meiner Handlungen sehe als vermuthet. Aber so ist es nur selten, und sehr oft erhalte ich leider Anlass zu wünschen, dass ich anders gehandelt hätte. Erst nachdem die Handlung geschehen ist, tritt sie so klar vor uns, dass wir Konsequenzen sehen können, welche uns zu handeln gehindert hätten, wenn wir sie früher gesehen hätten. Oft

[1] W. III, pag. 373.

sind diese Konsequenzen, welche wir jetzt loszuwerden wünschen, solche, von denen wir sehr gut wussten, dass sie kommen mussten; und wenn es auch mit Rücksicht auf die Leidenschaft, welche uns in dem Augenblick des Handelns beherrschte, ganz nothwendig war, dass wir unsere Aufmerksamkeit und ruhige Ueberlegung nicht so sammeln konnten, dass wir diese Konsequenzen bemerken mussten,[1] so wird diese Nothwendigkeit uns nicht einleuchtend sein, nachdem die Leidenschaft befriedigt und damit verschwunden ist, und die Handlung wird uns zufällig scheinen; wir werden glauben, dass wir anders hätten handeln können, wenn wir nur gewollt hätten. „Diese Einbildung, diese Vorstellung, dass man das Gegentheil von dem thun könne, was man wirklich und nothwendig thut, ist es auch, worin die gewöhnliche Vorstellung der Freiheit wurzelt. Das wirkliche Gefühl der Freiheit ist nichts Anderes als das Gefühl der Gesundheit, des Wohlseins, d. h. der Harmonie (ich füge hinzu: Identitätsbewusstsein) irgend einer Bestimmung, Handlung, Entscheidung oder Zustandes mit meinem individuellen Wesen."[2] Diese willkürliche Freiheitsvorstellung erhält ferner dadurch eine Stütze, dass sie eine Bedingung zu sein scheint für die fernere Verantwortlichkeit des Menschen. Typische Vorkämpfer für den freien Willen auf dieser Grundlage sind Kant und Schopenhauer. Kant's Lehre von dem intelligiblen Charakter bedeutet gar nichts Anderes als: „Der Erfahrung nach muss ich zwar dem Menschen die Freiheit absprechen, aber um mir die Verantwortlichkeit, die Zurechnungsfähigkeit erklären zu können, denke ich ihn mir frei." Während Schopenhauer lehrt, dass der Mensch für das verantwortlich ist, was er ist, weil operari sequitur esse, so macht Feuerbach geltend: „Der Mensch fühlt sich nur für das verantwortlich, wofür er auch von den Andern, wenigstens so lange sie bei Verstand sind, allein verantwortlich gemacht wird, für das,

---

[1] W. X, pag. 99.
[2] Grün II, pag. 34.

was er thut, aber nicht das, was er ist."[1] Das moralische Sein des Menschen wird dadurch in sein Handeln aufgelöst, und das Räderwerk, welches der Mensch in Bewegung setzt, um sich selbst seine Handlung beizulegen, ist dies: die Erfahrung lehrt ihn, welche Konsequenzen eine Handlung hat; also in welchen Handlungen er sein Sein zeigen soll, wenn er glücklich sein will. Der Mensch, welcher so handelt, dass er müsste wissen können, seine That werde ihm Elend bringen, verwickelt sich in einen Widerspruch, da er nicht aufhören kann, glücklich sein zu wollen. Die Sittlichkeit beruht auf der Uebereinstimmung zwischen dem einzelnen Willen des Menschen, dem Augenblickswillen und seinem allgemeinen Willen;[2] und die phantastische Freiheit, welche die Verantwortlichkeit begründen sollte, rührt daher, sagt Feuerbach, dass der Augenblickswille, welcher gegen den allgemeinen Willen streitet, bei späteren Erwägungen zufällig scheinen wird. „Der Diebstahl ist keine nothwendige Handlung der menschlichen Natur, sonst müsste auch ich stehlen, also hat der Diebstahl seinen Grund nur im Willen, und zwar, um diesen zum Ueberfluss noch näher zu bezeichnen, im zufälligen Willen dieses Individuums. Wofür ich keinen Grund weiss, dafür mache ich den Willen verantwortlich; was ein Fehler meiner Vernunft ist, das rechne ich dem Willen des Andern — oft auch dem eigenen — zur Schuld an. Weil ich in meinem Kopfe keinen Zusammenhang finde zwischen dem Menschen und dem Dieb, so finde ich ihn ausser mir in dem Strange, woran der Dieb am Galgen hängt. Weil der Mensch an sich kein Verbrecher ist, so ist der Verbrecher kein Mensch."[3]

„Glücklicher Weise giebt es jedoch noch ein anderes Band zwischen dem Menschen und dem Verbrecher, als den Strang des Henkers. Dieses Band ist der Sensualismus, der — — den Menschen ins Dasein setzt, den wirklichen, sinnlichen, individuellen Menschen." Vermittelt wird dies durch die Liebe. Für

[1] W. X, pag. 96—97.
[2] W. X, pag. 99.
[3] W. X, pag. 100—101.

sie ist auch der Verbrecher wirklicher Mensch, obwohl nicht Mensch in der vollen allgemeinen Bedeutung dieses Begriffs.[1] Ich muss nämlich bedenken, dass ich unter denselben Umständen auch Verbrecher werden könnte;[2] und während ich Alles thun soll, um zu vermeiden es zu werden, muss ich Mitleid mit dem haben, welcher es geworden ist; daher kann ich nicht genügend idealistische Willensforderungen, kategorische Imperative gegen mich aufstellen, aber gegen Andere nicht hinreichend materialistische; ich kann nicht genug Stoiker gegen mich selbst, Epikuräer gegen Andere sein. „Kant schrieb eine Moral nicht nur für Menschen, sondern für alle möglichen vernünftigen Wesen. — — Daher wurde seine Moral eine hagestolze Form ohne Materie, Mann ohne Weib und Kind. — — Die Pflicht für sich selbst, ohne Rücksicht auf Glückseligkeit, dem Menschen zum Zwecke setzen, das hat wohl einen richtigen pädagogischen und moralischen Zweck, drückt aber keinen metaphysischen, d. h. das Wesen des Menschen betreffenden Gesichtspunkt aus. — — Hätte er doch lieber ausser für Professoren der Philosophie, die allein diese ausser den Menschen existirenden andern Wesen sind, für Tagelöhner und Holzhacker, für Bauern und Handwerker seine Moral geschrieben! Auf wie ganz andere Principien wäre er da gerathen! — — Wie sehr ist bei ihnen die Heteronomie die Autonomie, der Empirismus das Gesetz ihrer Moral!“[3] „Nur der Glückseligkeitstrieb,“ sagt Feuerbach ferner, „ist das Band zwischen der Nothwendigkeit und Freiheit, d. h. Unnothwendigkeit der menschlichen Handlungen;“[4] allein auf dem Streit der Handlung gegen den Glückseligkeitstrieb ruht der Wunsch, dass sie ungeschehen gewesen wäre, allein deswegen wird die Handlung als zufällig gestempelt und als gegen den allgemeinen Willen streitend. Wenn ich von dem Einzelnen verlange, dass er seine Gelüste überwinden soll, so geschieht es eben von einer Anerkennung der Glückseligkeit aus als der Basis

[1] W. X, pag. 101—103.
[2] Grün II, pag. 286.
[3] Grün II, pag. 319, vgl. 286.
[4] W. X, pag. 98.

der Moral; denn „wenn die Glückseligkeit kein Princip der Moral oder gar ein unsittliches ist, warum soll die Verneinung desselben in mir eine Tugend sein, während sie doch für die Andern eine Bejahung desselben unsittlichen Princips ist.“[1] Die Sache verhält sich also so, dass ich eine tugendhafte Handlung nicht verlangen kann, ohne die Glückseligkeit als ihr Princip anzuerkennen, und wenn ich jetzt einen moralisch zur Rechenschaft ziehe für seine schlechte, d. h. in die Glückseligkeit Anderer eingreifende Handlung, so muss ich bedenken, dass ich es nicht thue auf Kosten seines „freien Willens“, sondern auf Kosten meines Glückseligkeitstriebes. Mein Identitätsbewusstsein zwingt mich doch, den Glückseligkeitstrieb auch beim Verbrecher anzuerkennen; weder sein noch mein Glückseligkeitstrieb darf radikal geleugnet werden. Dieses Identitätsbewusstsein rührt sich in mir, wenn ich bedenke, dass ich unter denselben Umständen ein Verbrecher, dass sein Wunsch mein eigener Wunsch in seiner Situation geworden wäre. „Der Wunsch des Andern ist mein Wunsch; denn der Wunsch des Andern ist mein eigener Wunsch in seinem Fall, an seiner Stelle.“[2] Und wenn dieses Bewusstsein von meiner Identität mit dem Menschen ausser mir in mir lebendig ist, dann, sagt Feuerbach, herrscht die Liebe zwischen uns, und erst mit dieser, meint er, wird fremde und eigene Glückseligkeit am besten vereinigt; erst mit dieser kann es gelingen, das Gefühl der Verantworlichkeit des Menschen, das Gewissen des Menschen zu erklären.

Man gelangt nie zu einer wahren Versöhnung zwischen deiner und meiner Glückseligkeit ohne durch die Liebe, weil diese allein die absolute Anerkennung der andern giebt. Die Klugheit kann mich lehren, Andere anzuerkennen, aber diese Anerkennung wird mir ein Zwang, weil ich nicht geneigt bin, die vollen Konsequenzen dieser Anerkennung zu tragen, sondern im gegebenen Fall suchen will, mich zu salviren.[3]

---

[1] Grün. II, pag. 303.
[2] Grün II, pag. 304.
[3] Grün II, pag. 286, 187. An Bäuerle.

In dem Gewissen setzt die Liebe sich das stärkte Zeugniss. Schon Aristoteles sagt: „man muss überhaupt annehmen, dass man nur das, wovor man sich selbst fürchtet, an Andern, wenn es ihnen widerfährt, bemitleidet."[1] Wenn nun zu diesem Gefühl der Stachel des Bewusstseins kommt, dass ich der Urheber des Leidens bin, dann entsteht das Gewissen. „Das Gewissen ist das alter ego, das andere Ich im Ich, — — mein an die Stelle des verletzten Du sich setzendes Ich — — das vorgestellte, vergegenwärtigte, zu Gemüthe gezogene Bild des Andern; das mich abhält, ihm Böses zuzufügen, oder mich peinigt und verfolgt, wenn ich ihm bereits Böses zugefügt habe. — — Das Gewissen stammt vom Wissen oder hängt mit dem Wissen zusammen. — — Gewissen ist Mitwissen. So sehr ist das Bild des Andern in mein Selbstbewusstsein, mein Selbstbild eingewoben, dass selbst der Ausdruck des Allereigensten und Allerinnerlichsten, das Gewissen, ein Ausdruck des Socialismus, der Gemeinschaftlichkeit ist. — — Böses Gewissen ist beklommenes, gewaltsam zurückgehaltenes und zusammengepresstes Wissen. Was Niemand weiss, aber alle Andern wissen möchten und wissen sollten, weil sie dann wüssten, was auch sie im Nothfall von mir zu erwarten haben, was ich für ein Bösewicht bin, das weiss ich allein, der Thäter, und doch darf ich es nicht sagen. Welche Last! — — Wer sich aus seinen bösen Thaten nichts macht, wer von ihnen nur ein theoretisches oder historisches Wissen wie von irgend einer andern gleichgültigen That oder Begebenheit, also kein böses Gewissen hat, der hat gar kein Gewissen, ist ein moralisches Monstrum;" das Bild des Leidenden berührt ihn nicht, er nimmt nicht den Schmerz in sich auf, so dass er an Stelle des Andern an sich selbst thut, was er dem Andern gethan hat.[2] Die Konsequenz ist gebrochen, die Anerkennung der Gleichberechtigung Anderer nicht zugegen, wenn ich mich nicht hasse, verachte, verurtheile für das, wofür Andere mich hassen, verachten, ver-

---

[1] W. IX, pag. 144, 166. Grün II, pag. 320.
[2] Grün II, pag. 297—300. W. IX, pag. 167.

urtheilen würden. Umgekehrt: „Was der Mensch Andere — seine Eltern, seine Alters- und Standesgenossen, seine Landsleute — thun sieht und billigen hört, das thut er und thut es mit gutem Gewissen.“[1]

Die Verantwortlichkeit bedeutet so gar nichts Anderes, als dass der Mensch sich selbst nach denselben Grundsätzen beurtheilt, nach welchen er Andere beurtheilt, und nach welchen Andere ihn beurtheilen. „So lange die Menschen in Gesellschaft leben, also unter Gesetzen und Regeln ihres Verhaltens zu einander, werden sie festhalten an dem Unterschied zwischen unzurechnungsfähigen und zurechnungsfähigen Thätern, obgleich auch die Thaten dieser, wenn auch nicht aus pathologischer, doch psychologischer Nothwendigkeit hervorgehen.“[2] Eben hierin liegt auch der Grund der Verantwortlichkeit; es beruht nicht auf Freiheit oder Nothwendigkeit, sondern auf psychologischer oder pathologischer Nothwendigkeit; so lange ein anderer Unterschied da ist zwischen Kranken und Gesunden, als da ist zwischen dem Tadelnswerthen und Lobenswerthen, so lange giebt es Verantwortlichkeit. „Wenn aber auch ein Chladni seine Thätigkeit sich nicht zum Verdienste anrechnet, so werden doch die Andern, welche die Früchte derselben geniessen, ihn dafür mit Lob und Dank belohnen.“[3] Wie Andere den Menschen verurtheilen, an sich das zu sein, was er für sie ist, so verurtheilt der Mensch sich selbst; er löst sein Sein in seine Handlungen auf, wie wir oben Feuerbach es Schopenhauer gegenüber urgiren sahen. Das ganze moralische Bewusstsein des Menschen ist gar nichts Anderes als dies, dass den Menschen hungert nach dem Lob Anderer als dem Zeichen, dass das gute Einvernehmen, in welchem er mit ihnen zu stehen wünscht, ihm zugesichert ist; aber dieses Lob will er doch nicht in Strassen und Gassen aufsammeln, um jeden Preis und in jedem unfläthigen Winkel; sein Bewusstsein kann sich nicht mit Ge-

[1] W. IX, pag. 169.
[2] Grün II, pag. 187.
[3] W. X, pag. 109.

ringerem beruhigen als der Einsicht, dass, wenn Alles richtig zuginge, seine Handlung ihm das Lob der Andern verschaffen müsste. Ob dieses dann auch wirklich ihm als sein Loos zufällt, ist insofern ganz gleichgiltig.

Auf dieser Anerkennung fremder Glückseligkeit, diesem Durst danach, Lob zu verdienen, welche das Mitleid mild und überredend, weil es vor der Handlung redet, das Gewissen barsch und gebietend, weil es nach der Handlung redet, zur Bedingung meiner eigenen Glückseligkeit macht, beruht ausschliesslich das Gefühl der Pflicht. „Es kann dem Menschen nichts zur Pflicht gemacht werden, was nicht wenigstens irgend ein Mensch nicht aus Pflicht, sondern aus reiner Neigung oder Natur thut.“[1] Die Pflicht steht nur im Streit mit der Glückseligkeit, welche auf Kosten Anderer glücklich sein will. Nicht aus Achtung vor dem Gesetz, sondern aus Achtung vor dem andern Menschen thut man seine Pflicht. Aber stets muss Alles doch zur eigenen Glückseligkeit zurückkehren, und wie kann ich denn das Leben meiner Pflicht opfern? weil ich wenigstens in der Vorstellung die Glückseligkeit mitgeniesse, welche für die Andern aus meinem Opfer hervorgeht.[2] Die Tugend ist eine Gewohnheit, eine Nothwendigkeit für mich geworden. „Aber solche Fälle, wo man das Leben seiner Pflicht opfern muss, sind tragische, unglückliche oder überhaupt besondere, aussergewöhnliche Fälle;“[3] aber doch würden sie für die ganze Theorie verhängnissvoll sein, wenn ihr Gegensatz zum Glückseligkeitstrieb nicht bloss scheinbar wäre, denn wenn Leben und Glückseligkeit ursprünglich dasselbe ist, dann hebt ja die Pflicht diese auf, wenn sie jenes vernichtet; und wie gut ich auch alle theilweisen Opfer verstehen kann, so ist es Wahnsinn, die Selbstüberwindungen auf die Grundneigungen auszudehnen.[4] Aber die Pflicht vernichtet erst das Leben, wenn die Natur, welche mir die Liebe gegeben hat, meine Glückseligkeit ge-

[1] W. III, pag. 370.
[2] Grün II, pag. 304.
[3] W. VIII, pag. 323. Grün II, pag. 258.
[4] W. III, pag. 373.

tödtet hat, dadurch dass sie mich in den Vordergrund gestellt hat als denjenigen, welcher die Leiden Anderer verschuldet.[1]

Die täglichen Selbstüberwindungen, der tägliche Gegensatz zwischen Neigung und Pflicht, verursacht dem Verständniss keine Schwierigkeit. „Die Wünsche des Menschen sind willkürlich, gesetz- und zügellos. Die Moral legt Pflichten auf, giebt Gesetze. Allein die Pflichten sind nichts Anderes als die Grundtriebe, die Grundanlagen, die Grundwünsche des Menschen" (sie aufgeben heisst das Leben aufgeben). Wenn man wünscht, wünscht man jedesmal dies oder jenes Einzelne; aber Nichts ist einzeln, es hat ein Gewühl von Folgen, welche wir alle mitwünschen müssen, wenn wir das eine, ihre Ursache, wünschen; wenn wir nicht die objektive Bestimmung der Ursache des Gegenstandes in Betracht nehmen, und das thun wir sehr häufig nicht, so werden wir leicht in der Wirklichkeit, im Ernst, etwas ganz Anderes wünschen, als was wir von Herzen wünschen; wir werden Etwas wünschen können, welches mit unserm Glückseligkeitstrieb, unsern Grundanlagen und Grundwünschen radikal im Streit ist. „Diese sind es, welche in den Zeiten und Zuständen der Unbildung die Religion oder Gott, in den Zeiten der Bildung die Vernunft, die eigene Natur des Menschen zu Gesetzen macht, denen er diese oder jene besonderen Begierden, Wünsche und Leidenschaften unterwerfen soll.[2] Odysseus wusste oder bewies es wenigstens durch die That, dass der Epikureismus des Genusses nur durch den Stoicismus der Arbeit, der Entsagung, der Enthaltsamkeit vermittelt ist, dass man, um seinen Hauptwunsch zu erreichen, alle anderen Wünsche fahren lassen muss, so angenehm es auch wäre, wenn man in ihrer Gesellschaft ans Ziel gelangen könnte."[3]

So ist Feuerbach's Ethik, unausgeführt, schwer unter einen Gesichtspunkt in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit zu

[1] W. X, pag. 43—47.
[2] W. VIII, pag. 323. An Duboc 1866. Grün II, pag. 181 f.
[3] W. IX, pag. 212.

sammeln. Aber hat man erst diesen Gesichtspunkt gefunden, so zeigt Vieles sich in einem ganz andern Licht, selbst mit dem Unausgeführten werden wir versöhnt, weil es für das Verständniss uns keine Hindernisse mehr in den Weg legt; wie aphoristisch und spontan auch jede einzelne ethische Betrachtung bei Feuerbach ist, so geht doch ein Athemzug durch sie alle, aus einer grossen Grundbetrachtung entspringen sie alle, da ja Feuerbach bald hier bald dort diese Grundbetrachtung zur Anwendung zu bringen sucht. Diese Grundbetrachtung setzt die Differenz zwischen der ethischen und unethischen Handlungsweise kurz und bestimmt als die Differenz zwischen dem Willen und dem Wunsch, wie diese Differenz in der Theogonie entwickelt wurde. Jedesmal müssen wir, mögen wir wollen oder nicht, die Konsequenzen unserer Handlung tragen; wir können unmöglich im Voraus sie alle übersehen. Ethisch handeln wir, wenn wir mit vollem Bewusstsein von diesem handeln; aber ein anderes Existirende wird nicht absolut anerkannt ausser durch die Liebe. Unethisch handeln wir, wenn wir nur dieses einzelne Ding wollen, nicht aber, mit klarem oder unklarem Bewusstsein, gewillt sind, alle seine Folgen zu nehmen; schlecht handeln wir, wenn wir voraussehen, dass zum Ding Folgen gehören, von denen wir auf keine Weise wünschen für unsern Theil einzustehen. Für diese Ethik hat man nur in geringem Grad das Verständniss gehabt, so heisst es z. B.: „Der Hauptgedanke, welchen Feuerbach rationell durchführen will, ist die Unabhängigkeit der Moralität von allem Andern als sich selbst. Er behauptet die Sittlichkeit in Form von objektiver Idee und sucht nichtsdestoweniger den Ausgangspunkt der Moralität in der psychologischen und anthropologischen Subjektivität; in diesem Punkt liegt eben der bei Feuerbach ungelöste Widerspruch.“ „Insofern Feuerbach die objektive Giltigkeit des Guten behauptet, müsste er konsequent die ethische Thätigkeit des Menschen zum dienenden Moment für die objektive Idee herabgesetzt haben; aber dies ist keineswegs der Fall. Sein naturalistischer Standpunkt enthält in sich eine bunte Mischung abstrakter Spekulation, tief-

sinniger Mystik, praktischer Psychologie und rationaler Ethik, und bewegt sich auf der Skala zwischen reiner Methaphysik und naiver Natürlichkeit."[1] Was sollen diese Hegel'schen Begriffe wie „objektive Idee" und „dienender Moment für die objektive Idee" bei einer Beurtheilung Feuerbach's? Die Objektivität der Sittlichkeit bedeutet bei Feuerbach ihre Natürlichkeit, hat aber nichts zu thun mit den spekulativen Vorstellungen von einem darüber schwebenden Mächtigen, welches die Natur zwingt. Für Feuerbach gilt die Idee auf dem Gebiet des Menschen, aber nicht der Natur; die Idee ist das Ziel, welches Jeder sich setzen muss, um etwas Tüchtiges zu werden. Hier liegt kein ungelöster Widerspruch, vielmehr steht und fällt Feuerbach mit dieser Betrachtung; die objektive Geltung, welche das Gute hat, ist eben wesentlich von dem Subjekt selbst in seiner ganzen unmittelbaren Existenz bedingt. Existenz ist erfüllte Bestimmung; dies ist der objektive Charakter der Existenz, und hier ist nicht die Rede von einer ethischen Würdigung; der existirende Mensch aber ist ein wollendes, wünschendes, liebendes und vorwärtsstrebendes Wesen, und das Gute, welches er erstrebt, ist insofern objektiv, als seine Wünsche sich innerhalb der Grenzen dessen halten sollen, was er unter den gegebenen Verhältnissen realisiren kann. Es wird gar nicht die Rede von einer ethischen Thätigkeit als dienendem Moment für die objektive Idee; denn diese Ideen sind von ihm selbst veranlasst, nach den Umständen veränderlich; nur eins ist ewig und unveränderlich im Menschen: der Glückseligkeitstrieb; aber er ist nicht in dem Sinne eine objektive Idee, dass die Natur in seinem Dienste steht; vielmehr erzeugt ihn die Natur, so lange sie Menschen erzeugt, aber übernimmt keine Garantie, ihn ewig zu machen. Dies steht keineswegs im Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb; denn er sagt uns nur, dass wir glücklich leben wollen, so lange wir leben; und aus welchem Grunde sollte ich doch aufhören,

---

[1] Heegaard: Indledning til den rationelle Etihk. Kjöbenhavn 1866. pag. 412, 416, 418.

heute glücklich leben zu wollen, weil ich weiss, dass ich morgen sterben werde?

Die Anschauung, welche hinter dieser Opposition gegen Feuerbach steht, ist eben die, welche einen Gott und eine positive Religion zur Erkenntniss der Wahrheit für nothwendig hält. Aber wir wissen, wie es dann der Moral ergeht. Wenn ich höre, dass ich sterben werde, dass das Menschengeschlecht nach ganz kurzer Zeit vergehen wird, so gebe ich alle Projekte auf, welche erst nach längerer Zeit realisirt werden können; wenn die Sittlichkeit auf eine objektive Idee sich gründet, wird sie eben unter diese Projekte hineingehören; aber die Sittlichkeit ist keine solche Spekulation, welche einst ihre Zinsen tragen wird; sie ist die Luft selbst, worin ich allein athmen kann. Soll die Natur ein Ziel haben, muss die Naturwissenschaft und nicht die Ethik es mir zeigen. Aber leider findet man schwer Ruhe in dieser Betrachtung. Wie Bacon hat auch Feuerbach eine Menge Idole verjagt, aber das, wogegen er seine Hauptschlachten führte, steht noch. Er vermochte nicht die positive Religion in dem Bewusstsein der Zeit zu ersetzen; denn wenn man nicht über Zahlen und Fakta gebietet, welche mit einem Metermass gemessen werden können, wenn es die Phantasie einer ganzen Race ist, welcher eine andere Richtung gegeben werden soll, so gehört dazu, eine solche Tradition zu brechen, mehr Zeit als die, welche ein Menschenleben umspannt. Er vermochte nicht, es seiner Zeit begreiflich zu machen, dass der Unterschied zwischen der Materie und dem Geist, zwischen dem Objektiven, Mechanisch-Organischen und dem Subjektiven, der Empfindung, nur ein Wort, eine blosse und reine Phantasie ist. Aber Feuerbach hat Recht gehabt, wenn er schrieb: „Einst wird man mich erkennen. Meine Zeit kommt noch“. [1] Wenn unsere Zeit Etwas nöthig hat, so ist es dies, sich Feuerbach anzueignen, um die Illusion los zu werden, dass es zwischen der Empfindung und Materie einen Abgrund giebt. Das Ignorabimus Du Bois-Reymond's ist ein Vorurtheil, welches,

---

[1] An Kapp 1842, pag. 205. An Deubler 1863. Grün II, pag. 220.

wie geschmeidig und elegant es sich auch Ausdruck giebt, doch denselben Dualismus in die Welt hinauswirft, welcher seiner Zeit die Scheiterhaufen für die Ketzer anzündete. „Je weniger die Menschen über einen Gegenstand wissen, desto mehr philosophiren, spekuliren und kritisiren sie darüber. Der Mensch lernt eher den Namen des Dinges, als das Ding kennen.“[1] Aber so lange der Name Empfindung noch als ein phantastisches Gespenst dasteht, so lange wird es das Leben aus der Welt verscheuchen, und keine Macht der Welt wird uns vor dem ganzen Heer von Idolen retten können, welche so lange alles menschliche Zusammenleben vergiftet haben. Wer an ein Seelisches glaubt neben dem Materiellen, wird sich immer in einem unlöslichen, furchtsamen und gleichsam Unglück ahnenden Dualismus befinden, und wahrscheinlich damit enden, die Vernunft unter den Glauben gefangen zu geben; denn die Vernunft kann keinen Widerspruch vertragen, und der Glaube ist ja eben das Produkt des übermächtigen Wunsches: da soll und darf kein Streit sein. Aber im Glauben wird es ein frommer Wunsch; wahrhaft wird es nur erreicht, wenn wir, wie Feuerbach sagt, „aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits werden“.[2]

Man räumt vielleicht sogar ein, dass die Grundlage der Ethik der Glückseligkeitstrieb ist, aber nur in dem Sinne, dass er die Triebfeder und der Impuls der menschlichen Handlungen ist, nicht so, dass er den ganzen Rahmen der Ethik sollte ausfüllen können. Es ist eingeräumt, sagt man, dass um seine Pflicht zu thun, muss der Mensch auf die eine oder andere Weise dazu gebracht werden, dass er sie zu thun wünscht, und die Pflicht also auf diesem Wege als die Bedingung dastehe für die Glückseligkeit des Menschen; aber diese Verbindung wird doch nur, so zu sagen, pädagogisch sein; sie macht nicht an und für sich die Pflicht von der Glückseligkeit abhängig, so dass man fernerhin nicht beweisen kann, das Etwas Pflicht ist, dadurch dass man beweist,

[1] Grün II, pag. 311, 314.
[2] W. VIII, pag. 370.

dass es zur Glückseligkeit führt. Was sittlich ist, ist sittlich unabhängig von allen andern Bestimmungen, und kann, wie namentlich Kant urgirt, nur rein accessorisch als das dastehen, welches die Glückseligkeit herbeiführt: „Die Tugend ist die Würdigkeit, glückselig zu sein.“ Zu beweisen, dass der Mensch nur durch seinen Glückseligkeitstrieb bewogen wird, das Glück, welches in dem Bewusstsein davon liegt, des Glückes würdig zu sein, dem Glück vorzuziehen, welches in günstigen materiellen Lebensverhältnissen liegt, wo aber entweder jenes Gefühl der Würdigkeit fehlt oder sogar ein positives Gefühl der Unwürdigkeit, dieses Glück zu geniessen, vorhanden ist, vom Genusse abzustehen; — dies zu beweisen, war Feuerbach's Bestreben. Er wollte das ethische Bewusstsein von diesem Alp befreien, diesem An-und-für-sich-selbst-guten, das, von welcher Seite man es auch sehen mag, nur Schaden thut. Von der subjektiven Seite legt es seinen Druck auf den Willen des Menschen; denn jedesmal, wenn dieser Wille froh und glücklich der Pflicht folgen will, muss er gegen sich selbst Verdacht schöpfen. Das Leben hat zwar Ernst in seinem Schoss, und die Pflicht muss nicht selten die Menschen aus einem weichlichen Eudämonismus aufscheuchen, aber die Glückseligkeit ist nichtsdestoweniger das Kennzeichen des Lebens. Und von objektiver Seite wird diese Lehre von einem An-und-für-sich-guten zur Lehre von dem höchsten Gut, welches für die Handlung des Menschen ein Ideal aufstellt, das von der wesentlichsten Bestimmung des Menschen absieht, dass alle Existenz ihren Zweck in sich selbst hat. Nur in geringem Grade fühlt Feuerbach in seiner ethischen Spekulation sich veranlasst zu untersuchen, welchen konkreten Inhalt die sittliche Handlung des Menschen haben soll; wäre er aus dem einen oder dem andern Grund zu dieser Aufgabe geführt worden, so würde er sie nur zum Theil unter die Ethik eingeordnet haben. Die allgemeinen Principien für die Pflichthandlungen der Menschen, dass sie ehrlich, gerecht, liebevoll sein sollen, würde er zwar im Namen der Ethik einer systematischen Prüfung unterworfen haben; aber das ganze System von Vorschriften,

welches in die Festsetzung eines sittlichen Ideals für ein bestimmtes Zeitbewusstsein ausläuft, also in die Festsetzung eines höchsten Guts, das würde er aus der Ethik verwiesen haben, weil es in eine Kulturgeschichte der Sitten gehört. Für die Ethik Feuerbach's gilt der Grundsatz: mit meinen Mitmenschen wird meine Moral verändert. Je mehr der Gesichtskreis erweitert wird, und je mehr wir lernen, uns selbst als ein Glied in dieser grossen Kette von Entwickelungen zu betrachten und wir es uns zu einer lebendigen Wahrheit machen, dass wir ebenso wenig als wir die Ideale früherer Zeiten für uns gelten lassen wollen, ebenso wenig darauf Ansprüche erheben können, dass unsere Nachkommen dieselben Wege unter demselben geistigen Himmel wandern sollen wie wir, desto unmöglicher wird es werden, sich mit Spekulationen über das höchste Gut u. dergl. abzugeben, es wäre denn, dass man auf rein naturwissenschaftlichem Wege zu einer solchen Bestimmung käme.[1] Wir wollen uns darauf beschränken, die Erfahrungen unserer Väter dazu zu benutzen, uns selbst besser zu machen, und unsere eigenen dazu, unsere Kinder zu belehren; aber was für uns als das höchste Gut steht, hat keine Geltung für die Nachwelt über die Grenzen und Formen hinaus, wo es zur Bedingung geworden ist, um etwas Tüchtiges zu werden. Es liegt in dem Wesen der Religion und einer jeden phantastischen Spekulation, solche Ideale aufzustellen, welche ewig, für alle geltend, absolut die höchsten sind; die Verheissung ist auf der einen Seite ihr Kern, Unveränderlichkeit auf der andern Seite ihre Forderung; die Seligkeit, diese bestimmte, in der Bibel beschriebene Seligkeit, ist das höchste Gut, nicht allein heute, sondern auch morgen und nach Jahrtausenden, nicht allein für mich, sondern für alle möglichen denkenden Wesen, Engel und Teufel, Chinesen und Europäer. Aber einen solchen Gegenstand, wie die Seligkeit, kann nur die Phantasie des Dichters ausmalen; eine solche, wie die Religion

---

[1] So Fechner, Ueber das höchste Gut. Zend-Avesta Bd. 3. Drei Motive des Glaubens.

fordert, giebt es gar nicht. Jeder denkt sich die seinige, wie er will; und man muss hier bemerken, dass Jeder mit der seinigen zufrieden ist; die Entscheidung, welche Seligkeit die beste ist, wird von andern Voraussetzungen als den streng ethischen getroffen. Die Vorstellung von dem höchsten Gut ist ganz und gar davon abhängig, worauf man hier im Leben Werth legt; dies denkt man sich bloss im Superlativ, da ja Alles, was entwickelt werden kann, erst im Superlativ seinen Positiv hat; jede Zeit wird voll befriedigt sein von ihrer Vorstellung von dem höchsten Gut, selbst wenn andere Zeiten, andere Leute ganz andere Ideale aufstellen; die Gegenstände unserer Wünsche hängen vom Klima und den geographischen Verhältnissen ab, von der Kultur und politischen Stellung der Gesellschaft, von unserer eigenen Bildung und gesellschaftlichen Stellung, kurz von lauter natürlichen Verhältnissen und nicht von ewigen, allgemein giltigen idealen Bestimmungen; je mehr heterogen und zusammengesetzt, also fortgeschritten meine natürliche Stellung ist, desto mehr fortgeschritten, geistig ist auch meine Moral; von einer objektiven Vollkommenheit aber kann ich hier nicht reden, es sei denn, dass es ein Naturgesetz ist, dass die ganze Natur sich zu einem Endziel entwickelt; dass aber dies konstatirt wird, daran hat die Ethik gar kein Interesse.

Es ist also in diesem Sinne nicht Sache der Ethik, Fragen zu beantworten, wie ich auftreten soll, um sittlich zu handeln; sie hat nur die einfache Anweisung: handle so, dass du die Folgen nicht bereuen wirst. Uebrigens hängt die Handlung davon ab, ob du unter Türken oder Deutschen, unter Hindus oder Franzosen sittlich sein willst. Die Gesellschaft, in der du geboren und gross geworden bist, passt dich unmerkbar nach ihren Formen ab und macht es dir schwieriger, in einem spätern Alter dir die Sitten und Gebräuche eines fremden Landes so anzueignen, dass sie dich innerlich befriedigen. Je leichter ein Mensch sich so verändert, desto weniger wiegt er auf der Wagschale der Moral; denn wenn so das Aeussere wechselt, zeigt es, dass das Band, welches den Menschen mit seinen Umgebungen ver-

knüpfte, nicht herzlich, sondern nur egoistisch war. „Wer macht dem Unreinlichen die Reinlichkeit, dem Unmässigen die Mässigkeit zuerst oder ursprünglich zum Gesetz, zum Mässig-sein-sollen? Der Mässige. Was ich bin, das sollst du sein, wenn ich auch, was ich bin, von Natur bin, aus Neigung, oder infolge von in frühester Kindheit, ohne Wissen und Wollen empfangener Eindrücke. Aber es gilt auch hier die unendliche Verschiedenheit der menschlichen Individuen und Tugenden. Was für den Einen Tugend ist, die sich für ihn von selbst versteht, die ihn gar keine Anstrengung und Opfer kostet, die Eins mit seiner Individualität, mit seiner Organisation ist, ist für den Andern eine Pflicht, die er nicht erfüllt, oder nur mit der grössten Anstrengung und Peinlichkeit, folglich nur mit knapper Noth erfüllt. — — Die Pflichten gegen Andere, die mit Opfern verbunden sind, erfüllen, trotz aller Vernunft- und Religionsgebote, nur die Menschen, die sich unglücklich fühlen, wenn sie sie nicht erfüllen, bei denen also diese Opfer nicht im Widerspruch stehen mit ihrem Glückseligkeitstriebe.“ [1] Alles, was über das Grundprincip hinausgeht, den von der Liebe bestimmten Glückseligkeitstrieb, überlässt die Ethik den Umständen. Die moralische Erbärmlichkeit sieht sie zuerst in der Schleicherei, sie verabscheut daher alles Zuschnüren und erzwungene Wachsthum, welches dies hervorruft; die Religion verhindert, wenn sie wie in den Kulturzeiten traditionell geworden ist, den ethischen Fortschritt, indem ihre Natur ein Stagniren in den Idealen geschwundener Zeiten mit sich führt; die humane, naturwissenschaftliche Ethik hält Alles offen und frei und sorgt dafür, das Leben gesund und frisch zu bewahren.

Ein klares Licht fällt über die Eigenthümlichkeit und, können wir sagen, die Stärke in der Weise Feuerbach's zu sehen, wenn wir erwägen, was andere Denker, welche auch den Glückseligkeitstrieb anerkannten, geleistet haben. Wenn man nämlich die im Lauf der Zeiten in der Geschichte der Geschlechter stattgefundene ethische Entwickelung untersucht,

---

[1] An Duboc 1866. Grün II, pag. 181—182.

so wird man das Gesetz, welches hier befolgt wird, und das Princip, welches stets reicher und reicher vorhanden ist, formuliren können. So stellt Bentham als das Moralprincip auf: möglichst grosses Glück für eine möglichst grosse Anzahl; aber ein wirklich ethischer Beweggrund ist das nicht, es ist nur ein idealistischer Ausdruck für das Resultat der ethischen Handlung in der vollkommenen Gesellschaft. Ebenso ist die Bestimmung Mill's, dass wir, erst wenn wir es aufgeben, unserm Glück nachzujagen, wahrhaft daran arbeiten, nicht die Angabe des ethischen Beweggrundes, sondern nur ein unklares und unvollständiges Hervorheben der Realität des Du und der Nothwendigkeit des Ich. Spencer's Formel für die ethische Handlung giebt sich selbst als ein Ideal: in der idealen Gesellschaft arbeitet Jeder für Alle, indem er für sich selbst arbeitet. Näher kommt Fechner dem Wirklichen, indem er ausspricht, dass Jeder für Andere thun soll, was er besser als sie thun kann, und umgekehrt; und Jeder soll für sich thun, was er besser als Andere thun kann. Wo aber, müssen wir fragen, befindet sich der höchste Gerichtshof, welcher entscheidet, was Jeder am besten vermag? Alle diese Betrachtungen sind aus der Forderung entsprungen, dass man ein zuverlässiges Kennzeichen der ethischen Handlung haben will; auf der einen Seite erkennt man nicht absolute Verbote an; denn was gut ist, ist äusserst verschieden in den verschiedenen Gesellschaften; auf der andern Seite will man mit dem Motiv, dem subjektiven Zustand, dem guten Willen sich nicht begnügen. Man hat dann diese Formeln geschaffen, damit aber blosse Skelette, welche zuerst oder richtiger allein bei Feuerbach ein lebendes Wesen sind, die Liebe. Motiv, objektiv und subjektiv geltend, ist allein unser von der Gesellschaft und unserer eigenen Bildung unmittelbar, instinktmässig bestimmter Glückseligkeitstrieb. Das Allgemeingültige erstreckt sich keinen einzigen Strich weiter als die andern Ichs, auf deren gutes Einvernehmen mit mir ich Werth lege. Fern von der spekulativen, schematischen Leere, dass „erst das Eintreten des ewigen Willens in den endlichen Willen es vermag, diesen über seine eigene unbeständige und ver-

änderliche Natur zu heben und sittlich zu machen", hält Feuerbach sich nur an die reale Thatsache der Liebe. So wenig als die Gesellschaften dieselben sind, so wenig ist der sittliche Wille einer Gesellschaft in einer andern geltend; aber so weit meine Liebe geht, so weit geht meine Moral. Wenn ich in dieser bestimmten Gesellschaft lebe, so muss ich stets daran denken, dass ich de facto auf ein gutes Verhältniss zu allen Mitgliedern der Gesellschaft Werth zu legen habe; es ist eine intellektuelle Erweiterung der herzlichen Liebe, und sie äussert sich daher verhältnissmässig trocken und äusserlich, nämlich als das Legale. Advokatenkniffe und dergleichen können sich innerhalb des Legalen halten und mich doch weit über das Sittliche hinausstossen. Pflicht und Tugend ist der innere herzliche Ausleger des Rechts; eine legale, aber unmoralische Handlung verwerfe ich, wenn ich weiss, dass sie von Leuten verurtheilt wird, auf deren Urtheil ich mehr als bloss legalen, intellektuellen Werth lege, deren Urtheil mir eine Herzensangelegenheit ist. Je enger mein Verhältniss zu Leuten ist, desto natürlicher wächst diese Liebe und gegenseitige Bestimmtheit hervor; der moralische Wuchs der Gesellschaften hängt nur äusserlich von der Justiz ab, aber eigentlich und im Grunde von den Familien. Je weniger Vorurtheile die Familie beherrschen, desto gesunder ist ihr moralischer Zustand; von je mehr Vorurtheilen die Mitglieder der Familie befangen sind, desto mehr wird Tadel und spöttische Kritik unter ihnen gezeigt, und desto mehr fällt die Familie in egoistische Individuen auseinander. Konkrete Faktoren will Feuerbach haben; denn „Nichts ist trüglicher und willkürlicher als die Auslegung der Menschen von ihren Gefühlen! Und wie Vieles bilden sie sich ein zu fühlen, was sie nicht fühlen können. Wer die Unsterblichkeit glaubt, fühlt sie. Aber wer kann wirklich fühlen, was gar nicht oder wenigstens noch nicht ist?"[1]

Aber um für solche konkrete Faktoren Anwendung zu finden, müssen die sittlichen Verhältnisse des Menschen auch

---

[1] An Duboc 1853. Grün II, pag. 35.

überall konkret sein. Nur zu meiner Zeit und meiner Gesellschaft ist mein Verhältniss ein konkretes und der Refrain wird daher für die Ethik mehr als irgend anderswo: sei zufrieden mit der gegebenen Welt! Ueberlass jeder Zeit ihre Aufgaben und wünsche nicht Alles zu verschlingen; wenn wir nicht wünschen, dass unsere Nachkommen bestialisirt werden sollen, so müssen wir uns darin finden, ihnen unverarbeiteten Stoff zu hinterlassen, Aufgaben, mit welchen sie sich beschäftigen können. Löse die Forderungen, welche deine Zeit an dich stellt, sie sowohl wie du selbst werden von ihr geboren, und sie verschwinden mit dir.[1] In der Politik, in dem Operiren mit dem gegenseitigen Verhältniss der seienden Menschen müssen wir für uns die höchste Aufgabe finden; „die Politik muss unsere Religion werden".[2] Was das gesellschaftliche Leben fordert, dass kein Widerspruch das Verhältniss zwischen Ich und Du stören darf, das ist geradezu eine Folge der philosophischen Lehre des Feuerbach; Freiheit ist ihm auch Freiheit vom Uebel, Freiheit vom Despotismus, Freiheit von dem übermächtigen, privilegirten Egoismus einzelner Stände. Aber bei der Politik steht Feuerbach bei seiner zweiten Grenze. Wie die physiologische Psychologie ihm unbekannt war, und die Identität des Gedankens mit dem organischen Process bloss die Grundlage, auf welche er in voller Vertröstung auf seine logischen Raisonnements baute, so war auch die Gesellschaftslehre, die Sociologie für ihn eine terra incognita. Er hatte selbstverständlich, wie jeder denkende Mensch, welcher Etwas erlebt hat, sich seine Meinung von den Dingen gebildet, aber für eine Wissenschaft genügt das nicht. „Nicht nur Demokrat, selbst auch Socialist und Kommunist, freilich nur im vernünftigen und allgemeinen Sinn dieses Worts, wird nothwendig der Naturforscher;"[3] aber in der Politik muss man mehr als anderswo

---

[1] „Der Mensch kann und soll nur Eines, nicht Vieles, geschweige Alles, leisten und thun." An Haag 1861. Grün II, pag. 139.

[2] Grün I, pag. 409.

[3] Grün II, pag. 76.

sich vor dem Allgemeinen hüten, da sind das Konkrete, die gegebenen Verhältnisse und Umstände der Zeit und des Volkes von einziger Bedeutung; wenn sogar in der Moral der gute Wille ohne Einsicht, wirklich das Gute zu thun, nicht genügt, so legt die Politik tausendmal mehr Gewicht auf die Einsicht. Aber selbst hier können unsere modernen Sociologen von Feuerbach lernen; denn sie sind zu geneigt, den guten Willen ganz zu vergessen. Politik soll Religion sein, die Liebe ist auch hier die Basis, welche allein der menschlichen Einsicht, die ja doch nie in sich die Garantie dafür finden kann, dass sie nicht irrt, dass sie nicht von der zufälligen Individualität auf Irrwege geleitet wird, Kräfte verleiht, um zu handeln, um die Verantwortung zu übernehmen.

Wenn man aber nun also mit Feuerbach die Lehre von dem höchsten Gut verwirft und sich mit der gegebenen Welt zufrieden giebt, wie würde man sich dann mit dem Faktum abfinden, dass der Mensch in seinem sittlichen Bewusstsein sich stets Ideale stellt? Sich ein Ideal zu stellen, scheint dann unsinnig zu sein, wenn man weder eine Garantie dafür hat, dass dies Ideal etwas Wirkliches ausdrückt, welches man erreichen kann, noch eine Sicherheit dafür, dass es ein wahres Ideal ist, welches also Alle erstreben sollen, d. h. ein höchstes Gut, für Alle geltend, Heiden wie Christen, Schwarze wie Weisse. Wie kann man von Entwicklung und Fortschritt reden, wenn es kein festes, bestimmtes Ziel giebt, dem man sich zu nähern strebt, von welchem man heute so weit entfernt ist und morgen einen Hahnenschritt näher steht? Wie kann man sagen, dass wir besser sind, als z. B. die Alfurus, wenn nicht das, im Verhältniss, zu welchem wir beide beurtheilt werden, etwas Objektives ist, welches an sich gilt, unabhängig von den wechselnden Individuen? Die Lehre von dem höchsten Gut scheint zurückkehren zu müssen. Ein solches höchstes Gut aufzustellen, dazu wird die objektive Ethik stets eine starke Tendenz haben, und wenn auch die Ethik unserer Tage diesem eine plausible Form gegeben hat, dadurch dass sie das Gute auf das reducirt hat, was uns glücklich macht, so läuft man gleichwohl Gefahr, auf Irrwege

zu gerathen, um übersehen zu wollen, dass das Glück nur in dem glücklichen Individuum sich findet, und dass das, was die Welt Glück nennt, es auch für mich nur ist, wenn ich es als solches fühle. Feuerbach will uns auf diesem Wege nur ein ganz kurzes Stück wandern lassen; das einzige Ideal, der einzige Prüfstein dafür, ob die Menschen schlechter oder besser sind, ist, ob sie in geringerem oder höherem Grad den Forderungen genügen, welche an eine sittlich motivirte Handlung gestellt werden; und nur äusserst behutsam darf man als Symbol dieses subjektiven Ideals sich mit einem objektiven behelfen. Dass man sich mit einem solchen behelfen kann, liegt darin, weil es im Verhältniss zu einer objektiven Natur ist, dass der Mensch Befriedigung seines Glückseligkeitstriebes sucht. Wie der Mensch aus der Natur entspringt, ist er egoistisch, und seine Mitmenschen lehren ihn bald, dass er sie nicht gebrauchen kann, wie ihn selbst gelüstet. Es ist hier wie auf allen Gebieten, man beginnt damit, zu wollen, und gelangt dann dazu, wissen zu wollen, wenn man lernt, dass das, was man zu wollen meinte, man im Grunde gar nicht gewollt hat. Der Unterschied zwischen dem unkultivirten und kultivirten Menschen ist der, dass dieser besser weiss, was der Mensch ist, und daher verständiger wollen kann; die Entwicklung der Einsicht ist die Entwicklung der Gesellschaften; das Gute ist besser bei uns als bei dem Alfuru, weil es wahrer ist. Während diejenigen, welche von dem moralischen Fortschritt der Menschen reden, gewöhnlich ein Ideal des Guten aufstellen, welches dann wirklich werden soll, weil es gut ist, so ist es vielmehr Feuerbach's Meinung, dass das Gute gut ist, weil es wirklich ist; das weniger Gute und das Böse kommen dem Guten gegenüber zu kurz, weil dieses wahrer ist, eine tiefere Wurzel in der Natur hat.[1]

Jetzt aber trennt Feuerbach sich von denen, welche die

---

[1] Vgl. die beiden Briefe an Duboc 1853. Grün II, pag. 35 u. 37: Das Nothwendige und das Unnothwendige, d. h. das mehr und weniger, stärker und schwächer Nothwendige.

objektive Betrachtung über diesen Punkt hinausführen wollen. Die Naturerkenntniss, die Erkenntniss der wahren Bedingungen, um Glück zu schaffen, ist für Feuerbach eine conditio sine qua non für das Sittliche. Aber das sittliche Ideal fordert nur, dass man die Verhältnisse, unter denen man lebt, nach der Erkenntniss, welche man hat, abpasst. Es wird dann eine Frage, ob die Ethik ihre Hauptaufgabe in dem Objektiven erhalten wird, d. h. stets der gewonnenen Erkenntniss nachzugehen und sie zu erweitern, stets eine vollendetere Einsicht darin zu geben, welchen Inhalt unsere Handlungen haben sollen, um Glück zu bringen, oder ob die Ethik in dieser Reihe von Untersuchungen, welche selbstverständlich immer sehr wichtig werden, nur eine Hülfe sehen und ihre eigentliche Aufgabe in der Rechenschaftsablegung finden darf, wie der Mensch in den Stand gesetzt wird, nach seiner Erkenntniss zu handeln. „Ohne Vernunft giebt es kein Gewissen, wie sich übrigens von selbst versteht; aber trotzdem kann bei namentlich ‚in gewisser Beziehung sehr ausgebildeter Vernunft‘ vollkommene Gewissenlosigkeit, Nichtanerkennung der wohlbegründeten Rechte Anderer stattfinden und findet wirklich statt. Dieser Widerspruch reducirt sich aber auf den allgemeinen Widerspruch zwischen Erkennen und Handeln, zwischen Theorie und Praxis, zwischen Gescheidtsein und Gutsein, zwischen Politik und Moral. Diesen Widerspruch zu lösen, das ist eben die Aufgabe der Erziehung, im Einzelnen wie im Ganzen, der Individuen und der Völker, die Aufgabe der Geschichte.“[1] Feuerbach ist offenbar der Ansicht, dass der Fortschritt der Menschen mehr davon abhängt, dass sie dem Ideal folgen können, welches sie haben, als davon, dass sie es verbessern, es wahrer machen können.

Die sittlichen Ideale ganzer Zeiten können die spätern Geschlechter verwerfen und sich darüber wundern, dass jemals ein solches Ziel demjenigen, was für gut und richtig gehalten werden sollte, gesetzt werden konnte; so sehen wir es unter Anderm an den asketischen Idealen der patristischen

---

[1] Grün II. An G. Bäuerle pag. 187.

Zeit. Aber ebenso gewiss wie wir dem Asketen nicht deshalb ein völlig so tiefes sittliches Bewusstsein wie unser eigenes absprechen können, ebenso gilt es für die Ethik, in erster Linie die Bedingungen zu suchen, um dieses Bewusstsein zu erhalten. Existenz ist Ziel in sich selbst, ist erfüllte Bestimmung, und dass z. B. das existirende Individuum wächst und sich entwickelt, dass andere Individuen ihm folgen, wie es selbst andern gefolgt ist, das ist eine Naturbestimmung, welche von seinem Zusammenhang mit dem, was ausserhalb existirt, abhängt. Die Natur hat keine Verpflichtung, den Knaben zum Manne werden zu lassen; der Mann ist nicht auf diese Weise das Ziel des Knaben. So ist es auch natürlich, dass die Barbarei zur Kultur wird, dass die stinkende Selbstliebe zu wohlriechender wird, dass die Seife der Kultur stets mehr und mehr Poren dem Einfluss der Luft und des Lichtes öffnet und damit der Tugend und Glückseligkeit neue Quellen schafft; dass aber alle Poren einst werden geöffnet werden, dass das goldene Zeitalter der Glückseligkeit einst erstehen wird, dafür ist die Natur nicht eingetreten. Allerdings hat Feuerbach gesagt, dass eine Anlage, welche entwickelt werden kann, erst in ihrem Superlativ ihren wahren Positiv hat, und man könnte dann hier fragen, ob es die Meinung ist, dass unser Glückseligkeitstrieb, welcher ja entwickelt werden kann, seinen Positiv nicht erreichen wird? Es gilt hier, an der Einsicht festzuhalten, dass der wahre Positiv dieser Anlage, sowie aller andern nicht von dem Superlativen angegeben wird, welches die Phantasie des Individuums produciren, sondern von dem, was seine Natur erzeugen kann. Das moralische Bewusstsein kann mit der Anerkennung eines objektiven Ideals, eines objektiven Ziels der Glückseligkeit, welche sowohl das einzelne Individuum als auch das ganze Geschlecht erreichen soll, es nicht vermeiden, zu der Lehre von dem transcendenten Gott zurückzufallen; nur in der Lehre von dem subjektiven Ideal ist diese Gefahr beseitigt, nur da wird das Verschwinden des Individuums und Geschlechts zu jedem beliebigen Zeitpunkt kein Bruch in dem moralischen Bewusstsein. Das Sittliche

ist und bleibt damit auf dem guten Willen begründet. Aber Feuerbach's „subjektive" Ethik hat das grosse Merkmal, dass er lehrt, dass der Wille nicht gut wird, ausser wenn er von dem Identitätsbewusstsein, von der dem Individuum zu Gebote stehenden Einsicht von der Glückskonsequenz der Handlung determinirt wird. Kant's Maxime: handle so, dass du wollen kannst, dass deine Handlung aus einem ewigen Naturgesetz hervorgegangen ist, erhält jetzt erst ihre Geltung, indem ihr die Gewähr geleistet wird, dass der Mensch nicht radikal das Böse wollen kann. Liebe als Grundsatz, bessere Einsicht und Fortschritt als Gewinn der Handlung, dies ist überall moralisch, weil es die tiefste, herzliche Befriedigung des Glückseligkeitstriebes ist.

Werfen wir nun einen Blick zurück auf das ganze Feuerbach'sche Denken, so zeigt sich, wie es nothwendig in die Ethik ausläuft, in derselben kulminirt. Seine Philosophie ist eine Philosophie des Lebens, eine praktische Philosophie, welche nicht mit andern Aufgaben für das Denken zu thun haben will, als solchen, welche das Leben selbst mit sich führt. Wir haben zu zeigen versucht, dass dieses praktische Philosophiren mit Unrecht als Irrationalismus bezeichnet wird; es behauptet nur, dass die Erkenntniss, unser Wissen-wollen, ihren Ursprung hat in unserm Haben-wollen. Wenn man darin, dass überhaupt Etwas ist, ein Irrationales sieht, so beruht es auf einer Vorstellung davon, dass man zwischen den beiden Möglichkeiten $+$ a oder $\div$ a (siehe oben pag. 51) wählen kann; aber wir gelangen nicht so zur Existenz durch einen Sprung, durch eine unbegründete Wahl von $+$ a. Von der Existenz ist man ausgegangen; auf der Grundlage dieser sucht man den Zusammenhang für Alles; die erste Ursache ist kein Problem in absolutem Sinne. Für Jeden von uns existirt etwas Irrationales, und Feuerbach's Betonung des praktischen Standpunktes hat eben die Bedeutung, uns die Rationalität dessen zu sichern, was uns sonst irrational scheinen könnte. Z. B.: ein Mann liebt ein Weib; ein Mann nimmt an, dass die gerade Linie der kürzeste Weg ist zwischen zwei Punkten; das erste ist irrational, das letzte rational.

Dieser Gegensatz zwischen den Produkten des Lebens und des Verstandes ist in den Augen Vieler absolut; und dieser Gegensatz ist es, welchen Haym unter den Symbolen: das Ethische und die Sprache darstellt;[1] aber wenn dieser Dualismus gleichwohl Feuerbach angedichtet wird, so geschieht dies durch ein Missverständniss; Haym hat so den § 48 in dem „Wesen der Religion“ ganz missverstanden. Das geometrische Axiom ist rational, weil ich Alle und Jeden zwingen kann, es anzunehmen; in der Sprache symbolisire ich das Rationale, weil die Sprache das vollkommenste ist von den Mitteln, deren ich mich bedienen kann, um dem Andern dieselben Meinungen beizubringen, die ich habe. Aber die Sprache braucht nicht nothwendig das einzige Mittel zu sein, diesen Zweck zu erlangen; die Voraussetzung ist eine allgemeinere, dass ich durch die Sprache ähnliche Vorstellungen bei den Andern erwecken kann, wie die, welche ich bei mir selbst zu dieser bestimmten Meinung verknüpfe. Wenn ich ein Weib liebe, so kann ich nicht einen Andern zwingen, einzuräumen, dass sie liebenswerth ist, weder an und für sich, denn dann müssten ja Alle sie lieben, noch kaum sogar, dass sie es für mich ist. Meine Natur und die ihrige, wie sie dem Andern bekannt sind, geben nicht den Stoff zu einem analytischen Urtheil mit meiner Liebe als Prädikat. Ich kann aber durch mein ganzes Benehmen den Andern dazu zwingen, einzuräumen, dass ich dies Weib liebe; ich richte mich so ein, dass ich ewig und immer als diese bestimmte Person liebend werde beurtheilt werden; mein ganzes Leben soll die Rationalität meiner Liebe beweisen, ihren Zusammenhang mit meinem ganzen Wesen. Irrational würde meine Liebe werden, wenn ich ihre Rationalitätsbedingung darin setzte, dass ich die Andern zwingen könnte, dieses Weib liebenswerth zu finden; aber in der Wirklichkeit will ich nur, dass sie einräumen, sie sei für mich liebenswerth, und dazu habe ich Mittel. Diese Begrenzung ist es, welche Feuerbach einführt, und welcher die Menschen sich so schwer fügen; in der Religion fordert der Mensch, dass das, was für seine Glückseligkeit nothwendig ist, es

---

[1] Feuerbach und die Philosophie. Halle 1847.

auch für Andere sein soll; die positive Religion aber fordert dies auf dieselbe Weise, wie eine Person, welche Andere zwingen will, die zu lieben, welche er liebt. Die Ethik giebt die einzige, wahre Religion. Kant sagte in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“: „Die Tugendlehre besteht durch sich selbst (selbst ohne den Begriff von Gott). Die Tugendlehre ist aus der Seele des Menschen genommen. Er hat sie schon ganz, obzwar unentwickelt in sich, und sie darf nicht, wie der Religionsbegriff, durch Schlüsse herausvernünftelt werden.“ — Die neue Lehre unterscheidet sich aber nur dadurch von der Kant'schen Lehre, wodurch sich überhaupt das neunzehnte Jahrhundert von dem achtzehnten unterscheidet, dadurch, dass sie an die Stelle der steifen Regel die Wahrheit der Natur, an die Stelle der „Pflicht“ die Liebe, an die Stelle des „Begriffes“ die Anschauung, an die Stelle des „Gattungsbegriffes“ das Individuum, an die Stelle des nur „Gedachten“ das Wirkliche, an die Stelle der „Vernunft“, d. h. des abstrakten Wesens des Menschen, das ganze, ungetheilte Wesen des Menschen setzt, dass sie also ist „eine Religion innerhalb der Grenzen der Menschheit“.[1] Dass ich das „Unaussprechliche“ behaupte, ist vollständig rational, so lange ich es bloss für mich behaupte. Weil man dies nicht einsieht, räumt man der Ethik nicht das Vermögen ein, die Religion zu ersetzen. „Ich zweifle oft sehr daran, dass die Menschheit jemals auf einen Standpunkt der Kultur und Civilisation gelangen werde, auf dem ihre Lehren als volksthümlich betrachtet werden könnten; sie werden vielleicht für immer nur das Eigenthum der denkenden Köpfe bleiben; — für den grossen Haufen sind sie nicht.“[2] Die Ethik aber, lehrt Feuerbach, ruht nicht auf der Achtung vor dem Gesetz, sondern vor der zweiten Person; die Freigeisterei hat bisher inne gehalten, weil Gott in seinem Verschwinden das persönliche Verhältniss zu den Lebensmächten, welche er repräsentirt, mit sich zu nehmen schien. Aber

---

[1] Grün I, pag. 422.

[2] Haag an Fb. 1861. Grün II, pag. 132. Vgl. Haym pag. 69.

Feuerbach betont die Liebe, die Verbindung der Wahrheit mit Lust und Schmerz, das persönliche Verhältniss nicht zu einem abstrakten Gesetz, sondern zu andern Menschen. Die Theorie von der gegenseitigen Glückseligkeit wird hier als das erlösende Wort sich zeigen; an Gott wende ich mich nur, wenn ich in meinen Mitmenschen Hindernisse sehe und nicht, wie ich muss und soll, Bedingungen für mein eigenes Glück.

Verlag von Ferdinand Enke in Stuttgart.

Humboldt.

Monatsschrift für die gesamten Naturwissenschaften.

Herausgegeben von

Professor Dr. G. Krebs in Frankfurt a. M.

Monatlich ein Heft von fünf Bogen in Quartformat, reich illustriert.

Preis eines Heftes 1 Mark.

Probe-Hefte durch jede Buchhandlung.

Unsere Monatsschrift, welche unter stets wachsender Teilnahme aller derjenigen, welche den Naturwissenschaften regeres Interesse entgegenbringen, drei Jahre ihres Bestehens zurückgelegt hat, ist soeben in einen neuen Jahrgang eingetreten und wird auch in diesem, wie wir erwarten dürfen, der Verwirklichung ihrer Tendenz um ein gut Teil näher gelangen: **„Die Verbindung wissenschaftlicher Gründlichkeit mit gemeinverständlicher Darstellung in mustergiltiger Weise durchzuführen und dem Spezialisten, wie dem Laien in der Naturwissenschaft einen Überblick über alle neuen Errungenschaften auf diesem, für unser Jahrhundert so bedeutsamen Gebiete zu gewähren.“**

Während uns an größeren Abhandlungen ein reiches und mannigfaltiges Material für den Abdruck zur Verfügung steht, ist mit dem neuen Bande in den **„Fortschritten der Naturwissenschaft“** an Stelle der seitherigen Einzelmitteilungen eine zusammenhängende Schilderung des Neuesten auf allen naturwissenschaftlichen Gebieten getreten, und ist es der Redaktion gelungen, eine Reihe berufener Fachmänner für diese Berichterstattung zu gewinnen, und zwar:

für **Geographie** Dr. **Höfler**.
„ **Meteorologie** Dr. J. v. Bebber, Abteilungsvorstand der Seewarte.
„ **Mineralogie** und **Geologie** Prof. Dr. v. Lasaulx.
„ **Chemie** Dr. Petersen.
„ **Anthropologie** Dr. Alsberg.
„ **Ethnologie** und **Kolonisation** Dr. Kobelt.
„ **Elektrotechnik** Dr. Wietlisbach.
„ **Physiologie** Privatdozent Dr. Steiner.
„ **Botanik** Prof. Dr. Hallier.
„ **Technik** Ingenieur Schwartze.
„ **Zoologie** Privatdocent Dr. Marshall.
„ **Astronomie** Prof. Dr. Peters.
„ **Physik** Prof. Dr. Krebs.

An diese Berichte wird sich von nun an eine Rubrik **„Neue Apparate für Unterricht und Praxis“** anschließen, welche der eingehenderen Beschreibung wichtiger Erfindungen in der Instrumentenkunde gewidmet ist.

Die weiteren Abteilungen, wie **„Litterarische Rundschau und Bibliographie“**, **„Astronomischer Kalender“**, **„Witterungsübersicht“**, werden in der bisherigen Form auch weiterhin bestehen.

Druck von Gebrüder Kröner in Stuttgart.

